

# دراسات عربية في ذكرى محمود الغول

ندوة علمية عقدت في جامعة اليرموك

من ٨ - ١١ كانون الأول ١٩٨٤

رئيس هيئة التحرير: معاوية ابراهيم

# منشورات جامعة اليرموك سلسلة معهد الآثار والانثروبولوجيا

العدد الثاني

رئيس هيئة التحرير  
معاوية ابراهيم

هيئة التحرير

روبرت ل. جوردن  
فواز الخريشة  
ستفاني شامي  
شيري ل. لنسن  
ارنست اكسل كناوف



١٩٨٩

بالتعاون مع

اوتوهارا سوفتس - فيسبادن

# دراسات عربية في ذكرى محمود الغول

ندوة علمية عقدت في جامعة اليرموك

من ٨ - ١١ كانون أول ١٩٨٤

رئيس التحرير: معاوية ابراهيم

١٩٨٩

بالتعاون مع

اوتوهارا سوفتس - فيسبادن

مكتبة المهتدين الإسلامية



جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لجامعة اليرموك اربد - الاردن  
لا يجوز نشر او اقتباس او ترجمة او طبع او تصوير اي جزء منه فوتوغرافيا او بواسطة المايكروفيش او اية  
واسطة اخرى بدون اذن مسبق من الناشر.  
تم صف الحروف والاخراج بالاشتراك مع مطبعة جامعة اليرموك، كما تم التصوير والتجليد في مطبعة  
م س المحدودة ممنجن - المانيا الغربية.



## ثبت بمحتويات العدد الثاني

### اسهامات باللغة العربية

كلمة صاحب السمو الملكي الأمير الحسن بن طلال المعظم ..... ٩ - ١٠

كلمة رئيس هيئة التحرير ورئيس اللجنة التحضيرية ..... ١١ - ١٢  
معاوية ابراهيم

محمود الغول والدراسات الكلاسيكية ..... ١٣ - ٢٥  
احسان عباس

محمود الغول وصلته باليمن ..... ٢٦ - ٣٢  
اسماعيل الاكوع

نحو دراسة النحو العربي دراسة سامية مقارنة ..... ٣٣ - ٤٥  
رمزي البعلبكي

معالم جديدة للمنهج المقارن بين اللغات السامية ..... ٤٦ - ٥٥  
جوانب انثرو بولوجية ونفسية واجتماعية  
سمير ستيتية

التشبية الدائري في الشعر الجاهلي (دراسة في الصورة) ..... ٥٦ - ٨١  
عبدالقادر الرباعي

آفاق للارتياح في مكونات النص ..... ٨٢ - ٩٠  
كمال ابو ديب

أبرهة تبعاً (تأملات في عهده في ضوء نقشه .... الكبير) ..... ٩١ - ١٠٥  
محمد عبد القادر بافقيه

الدكتور محمود الغول وتاريخ اليمن قبل الاسلام ..... ١٠٦ - ١١١  
مكتبة الموهبتين الإسلامية

١١٤- ١١٢.....

صلتي الشخصية بمحمود الغول  
محمود السمره

١٢٦- ١١٥.....

النقط والحرف العربي  
ناصر الدين الاسد

١٤١- ١٢٧.....

رحلة الشافعي الى اليمن بين الاسطورة والواقع  
وداد القاضي

١٦٠- ١٤٢.....

سد مأرب القديم والجديد  
يوسف محمد عبدالله

# اسهامات بلغات اخرى

## مقدمة هيئة التحرير

- ٩ السيرة العلمية للمرحوم أ.د. محمود الغول
- ١٥ محمود علي الغول والخط السبئي المتصل  
الفريد بيستون
- ٢٠ عرض لآخر البحوث الاثرية في عمان  
باولوكوستا
- ٢٧ مهرة والعرب في جنوب الجزيرة العربية  
فالتز دوستال
- ٣٧ بعض الكتابات القديمة من وادي مراخ  
جيرالدين كينج
- ٥٦ اصول الانباط في ضوء النقوش  
ارنيست كناوف
- ٦٢ الخط الصفوي المتصل؟ دراسة اولية  
مايكل ماكدونالد
- ٨٣ الشورى والحياة السياسية في الشرق الاوسط الاسلامي  
من القرن ٩ حتى القرن ١١  
روي متحدة



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة صاحب السمو الملكي الأمير الحسن بن طلال المعظم

أيها السادة العلماء الأفاضل، الاستاذ موسى الغول، السيدة الفاضلة حرم المرحوم لم أت لأخاطبكم بكلمة افتتاحية، لأن الموضوعات الناضجة التي ادرجت في برنامج هذا اللقاء، تعبر خير تعبير عن تقديرنا لديمومة البحوث، التي أسهم بها المرحوم الدكتور محمود الغول اسهاماً مميزاً، وقبل أن أعطي المجال لكلمة الاستاذ الفاضل القاضي اسماعيل الاكوع ليحدثنا عن صلات المرحوم باليمن من خلال زيارته المتعددة، وقبل أن أعطي المجال لكلمة الدكتور نقولا زيادة أو للدكتور ناصر الدين الأسد، أو لزملائه من الذين عملوا معه في جامعات أجنبية، كأستاذي الأسبق البروفيسور بيستون والبروفيسور مولر وريكمائز، أود فقط أن أحيي أصالة المرحوم فكراً وعملاً، فقد عرفته في مرحلة متقدمة من عطائه عضواً في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مجمع آل البيت) وعرفته أستاذاً لبنتي، أستاذاً لطفلتين، نضج بعلمه وبيانه، ولكنه تواضع في سنواته الأخيرة ليعود الى ما كان يعيشه، ليعود الى دور التربية وكان المربي الفاضل، ان صفات التواضع متصلة كل الاتصال بالعلم، وان عطاء الاستاذ الراحل كان واضحاً عندما يخاطب المجتمع الأجنبي وهو خريج إحدى جامعات الغرب، جامعة سانت اندروز، يخاطبهم بما يقنع، ويذكرنا نحن الذين درسنا في الخارج بأن مقولة بعض المفكرين في مجتمعنا: «ان كل من تخرج من تجربة غير عربية أو اسلامية موضع شبهة»، ليست بالضرورة صحيحة، بل بالعكس، فان الاندفاع والانفتاح على الفكر بمنظور عالمي أمر ضروري اذا أردنا أن نتحدث عن كلية الحضارة البشرية والانسانية.

ولهذا فلنتحدث عن عطاء محمود الغول في دراساته لجنوب الجزيرة العربية، وكم نحن بحاجة لنتذكر كلية التجربة العربية، لنتذكر الصلات الأكيدة بين جنوب هذه الجزيرة وشمالها، بين أثارنا النبطية في البتراء والتجربة الانسانية في جنوب الجزيرة.

ويحضرني انني تحدثت مع المرحوم عن زياراتي لبعض القرى في عَمَّان ليكتشف ان لغتهم الدارجة الى فترة قريبة هي لغة لا نفهمها نحن العرب في شمال الجزيرة العربية، ولكنها عربية وأصيلة المعدن، فكان رحمه الله قد فسر لي بلقاءات متعددة

بعض معالم هذه الصلة.

وكما نكرت فاني لم آت للخوض في موضوعات انتم أعلم مني بها، و يكفيني القول أن أصالة جامعته بتكريمه هنا لدلالة على المحافظة على ما هو أفضل من عطاء الأفراد، وحافز أكيد لنا بأن نستمر في تكريم العطاء العلمي.

وبمناسبة افتتاح هذه الندوة أمل أيضاً أن نستطيع الانتقال بالبحث العلمي الى مرحلة مهمة، وهي كيفية المحافظة على التقليد الذي سنه المرحوم محمود الغول، اما بالتفكير في كرسي خاص للدراسات الخاصة بالموضوعات التي كان يقوم بها، وبخاصة الدراسات السبئية والحميرية، وما نعنئ به في هذه الندوة من شؤون جنوب الجزيرة، واما بالتفكير بأسلوب ما لمتابعة دراساته التي توقفت قبل نضجها في بعض الأحيان، وبالتفكير أيضاً وبصورة حتمية في أفضل السبل للاستفادة من مكتبته الغنية.

مرة ثانية أشكركم على الحضور، متمنياً لكم طيب الإقامة في الأردن ولقاء علمياً مثمراً، وكلني شوق للاستماع لكلمة القاضي الأكوع فليتفضل.

## بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة صاحب السمو الملكي الأمير الحسن ولي العهد المعظم –راعي هذه الندوة،،  
العلماء الأفاضل،،  
سيداتي سادتي:

باسم اللجنة التحضيرية للندوة العلمية لاحياء ذكرى المرحوم الاستاذ الدكتور محمود الغول  
ارحب بكم في رحاب جامعة اليرموك، هذه الجامعة التي احبها محمود الغول وأحبته، والتي كرس  
لها السنوات الأخيرة من حياته فقدم لها الكثير من تجاربه الطويلة وعلمه الغزير. وبقي محمود  
الغول أثناء وجوده في اليرموك على صلة وثيقة بالجامعات والمؤسسات العلمية والثقافية وبالعلماء  
في مختلف بلدان العالم، فكان رحيله قبل سنة من عقد هذه الندوة خسارة كبيرة لم تقتصر على أهل  
الفقيد من آل الغول الكرام وانما أحس بها الكثيرون من العلماء والاصدقاء في مختلف بلدان  
العالم. واعترافا بفضل الفقيد وعلمه، قام الاستاذ الدكتور عدنان بدران رئيس الجامعة بتكليف  
لجنة تحضيرية من أصدقاء محمود الغول ومن طلبته للاعداد لندوة علمية عالمية يشارك فيها العديد  
من رفاقه وزملائه وطلابه من داخل الوطن العربي وخارجه لتحية الفقيد الغالي فيقدم كل واحد  
منهم بحثاً في مجالات رئيسية كانت مدار اهتمام محمود الغول او ميدان تخصصه او يشارك في  
النقاش فيها، أو يساهم في خطط العمل المستقبلية لها ولغيرها.

لقد جاء انعقاد هذه الندوة تلبية لرغبة محمود الغول ورغبة زملائه وتلامذته في أن واحد، وما  
ان وجهت الجامعة أول رسالة تدعو فيها للمشاركة في هذا التجمع العلمي حتى توالى ردود الفعل  
استجابة لعقد هذه الندوة، وتبع ذلك اعداد البحوث وارسالها في الوقت المناسب مما سهل على  
اللجنة التحضيرية وأمانة سر هذه الندوة اعدادها وتوزيعها ليمكن المشاركين من الاطلاع عليها  
قبل بدء الجلسات، وهناك بعض البحوث التي وصلتنا مساهمة من زملاء لم يتمكنوا من الحضور  
لالتزامات سابقة او لظروف القاهرة، فلكم ايها العلماء ولهم جميعاً جزيل الشكر لاستجابتكم لهذه  
الندوة ومساعدتكم بارسال بحوثكم القيمة وتحملكم أعباء السفر ومشقاته، وأود ان أؤكد ان صدورنا  
مفتوحة لكم لسماع اقتراحاتكم وآرائكم وادخالها في حيز التنفيذ.

لست في صدد استعراض سيرة حياة استاذنا الفاضل الطويلة ولكنكم تعلمون بأن محمود الغول  
كان متميزاً في شؤون كثيرة، فكانت معارفه واهتماماته واسعة ومتنوعة، فمن تمثيل للتراث العربي  
والاسلامي، أدباً ولغة وتاريخاً وحضارة الى معرفة بالآداب اليونانية واللاتينية معرفة مكنته من  
ترجمة بعض بدائع هذه الآداب وهو ما يزال في سنوات دراسته الجامعية الأولى.

وأضاف محمود الغول الى معارفه الموسوعية وتخصصه الأول في اللغة العربية وآدابها تخصصات  
دقيقة مثل النقوش السامية التي كان العلم بها حكراً على العلماء الغربيين الى عهد طويل، لكنه ما

أن ثبت أقدامه فيها حتى أصبح علماً بارزاً من علماء النقوش السامية بعامة والنقوش العربية الجنوبية منها بخاصة.

وجاءت قمة عطاء محمود الغول في الجهد الكبير الذي قدمه في تأليف «المعجم السبئي» بالاشتراك مع ثلاثة شيوخ في هذا التخصص الاساتذة بيستون ومولر وريكماتر الموجودين بيننا الآن. لقد كان المرحوم يرى في هذا التخصص مدخلا واسعا لدراسة تاريخ هذه المنطقة من العالم وحضارتها.

ولم يكن محمود الغول عالماً فحسب بل كان الى جانب ذلك كله رجل ادارة وتخطيط مارس الادارة والتدريس في عدد من جامعات العالم المرموقة، فعرف فلسفات التعليم المتعددة وطرائقه ومناهجه، وعندما عمل في جامعة اليرموك لم يتردد في تقديم خلاصة خبراته الطويلة لهذه المؤسسة الناشئة التي كانت أحوج ما تكون لمن هو في خبرة محمود الغول واطلاعه.

لقد رحل محمود الغول، تاركاً في نفوس الذين عرفوه ذكرى رحيل عالم متواضع مرح وصاحب موقف، ومورثاً أعمالاً أنجزت تستحق الدراسة والنظر، وأعمالاً أسسها وأراد لها ان تزدهر وتنمو. ومن هذه الأعمال الهامة مدونة النقوش اليمنية التي يتولى مسؤوليتها زملاء أكفيا من اليمن شماله وجنوبه، وكذلك مدونة النقوش الاردنية التي بدأ العمل فيها قبل بضع سنوات في مركز الدراسات الاردنية، وأصبحت الآن أحد المشاريع الرئيسية في معهد الآثار والأنثروبولوجيا في هذه الجامعة.

وبتوجيهات محمود الغول والحاح منه قامت الجامعة بإنشاء دائرة للنقوش في معهد الآثار والأنثروبولوجيا لأغراض التدريس والبحث المتواصلين، كما أوفدت الجامعة مبعوثين للحصول على درجة الدكتوراة في هذه التخصصات وبإشراف علماء لهم باع طويل في هذا المضمار.

صاحب السمو الملكي

أيها السادة العلماء الأفاضل

إن علينا عهداً أن ننسق معكم ومع آل الفقيد وحرمة السيدة الفاضلة ريتا الغول لنواصل الطريق الذي رسم معالمها الفقيد الكبير، وستقوم الجامعة باحتضان البحوث التي ساهمت بها وتنشرها في مجلد خاص تكريماً للفقيد.

رحم الله محمود الغول الذي نتمثل ذكراه ونرضي خاطره ما دمنا نواصل المسيرة على النحو الذي أرادها لها.

والله الموفق

معاوية ابراهيم

رئيس اللجنة التحضيرية



## محمود الغول والدراسات الكلاسيكية

أحسان عباس

الجامعة الاردنية/ الجامعة الاميركية/ بيروت

هجرت من بلد الى بلد      وسريت من بحر الى بحر  
الخي خلف مراحل الابد      هيهات تغني وقفة القبر

(القطعة: ١٠١ من اشعار كاتلس وهي في رثاء اخية)<sup>١</sup>

### ١. بدايات الامور:

حمل لنا العام الدراسي (١٩٣٧ - ١٩٣٨) ونحن حديثو عهد بدخول الكلية العربية بالقدس مفاجأة حادة، استقبلناها أول الأمر، بشيء من السرور المتحفظ لانها ضرب من الاقدام على مجهول. فقد قررت ادارة الكلية - لأول مرة - قسمة طلاب السنة الثالثة الثانوية<sup>٢</sup> في فريقين: فريق أدبي، وفريق علمي، يشتركان في جميع الدروس، و يتمييزان من بعد تمايز اللغة اللاتينية وأدبها - حصة الفريق الاول - عن درس الرياضيات العالية، حصة الفريق الثاني. واتصل بتلك المفاجأة «ذيل» جديد، اذ كان القرار الثاني ان مدة الدراسة في الكلية ستصبح أربع سنوات (بدلاً من ثلاث) وان الشهادات التي ينالها الطالب في النهاية لن تقتصر على المتريكو ليشن (السنة الرابعة) ودبلوم التربية (السنة الخامسة) بل يضاف اليها شهادة الاجتياز الى التعليم العالي (انترميديت)، وهذا يستتبع تغييراً جذرياً في دروس السنتين الخامسة والسادسة، فدراسة لغة كلاسيكية لا بد ان تقتصر بدراسة مستقصاه في تاريخ اليونان والرومان، ولا بد من تعمق في الادب الانجليزي (وليكن مجال التخصص في أدب القرن الثامن عشر) مضافاً الى دراسة واسعة في الادب العربي والفلسفة والمنطق... وتلك هي الصورة التي عرفناها من بعد، ولم تلق الينا دفعة واحدة، اذ لو تم ذلك لراجع كثير منا نفوسهم في ما يستقبلهم من اعباء مضنية باهظة.

في السنة الدراسية التالية (١٩٣٨ - ١٩٣٩) جاء محمود الى الكلية العربية متأخراً شهرين، لانه دخل الكلية الرشيدية بالقدس اولاً ثم حول الى الكلية العربية<sup>٣</sup>، فوجد الطلاب قد سبقوه في اللاتينية (لانه لا تدرس في الرشيدية) فلم يستطع ان يستدرك ما فاتته طوال ذلك العام، اضاف الى ذلك ان شغفه بالقراءة والاطلاع وجد مجاله الرحب في مكتبة الكلية، وهي مكتبة غنية - على صغرها نسبياً - بالكتب العربية والانجليزية في شتى الحقول، مفتوحة للطلاب ليل نهار، والاستعارة فيها ميسرة لا تعقيد فيها، فأقبل عليها محمود بنهم بالغ، ولم يكتثر كثيراً بالدروس، وهو يعيش في مجموعة من الطلاب تبلغ المنافسة بينهم لاحراز التفوق درجة التباري المهرق المؤرق، ولذلك كانت النتيجة حسب تعبير محمود نفسه: «وكانت نتيجة امتحانات نهاية العام لا ترفع الرأس ضرورة وان لم توجب فصلي»<sup>٤</sup>.

وقبل ان يغادر محمود حرم الكلية لقضاء اجازة الصيف بين امله - وكانوا حينئذ يقطنون في عمان - استعار عدداً من كتب اللغة اللاتينية ليتقوى فيها و يصبح قادراً على خوض امتحان

(المترك) في السنة التالية، وخاصة بعد ان غدت تلك اللغة احد الدروس التي لا بد لطلاب الفرع الادبي من اجتيازها. وفي عمان اكتشف انه لا يستطيع المضي في دراسة اللاتينية دون مدرس، فسعى الى دير اللاتين حيث وجد راهبا ألمانيا اسمه البرت يتقن الانجليزية واللاتينية (لكنه لا يعرف العربية)، وحين أنباه محمود بما يريد ربح به مبتهجا، وأقبل يقضي في تدريسه ساعتين او ثلاثا كل يوم، ومضى الحال على ذلك طيلة شهري تموز وأب (١٩٣٩). ولما ذهب الى الدير في أيلول مستكملا ما بدأه، قيل له ان البرت اعتقل بعد اعلان لحرب العالمية الثانية لانه ألماني الجنسية.<sup>٥</sup> استطاع محمود ان يستدرك كل ما فاتته، فاذا هو ينجح في امتحان اللاتينية بامتياز في السنة الرابعة، واذا هو في نهاية العامين التاليين يحرز المرتبة الاولى بين الطلاب — بعفو من الجهد لا بالكد الشاق — و يقع عليه الاختيار ليستكمل دراسة اللغة العربية في جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الاول سابقا) سنة ١٩٤٢، ولكن المفاوضات بين ادارة المعارف بفلسطين والجامعة حول شروط القبول طالت، وكادت تتعثر، وكان الحل الوقتي أن يذهب محمود الى مدرسة المسلخ — البلدية، بمدينة الخليل، مدرسا للغة الانجليزية، وهناك شغل نفسه بدراسة العبرية والسريانية على يد أستاذين من الجامعة العبرية يسافر الى القدس من أجل لقائهما في عطلة نهاية الاسبوع، ودراسة الحميرية منفردا دون معين، استعدادا لما تتطلبه الدراسات السامية في الجامعة المصرية اذا قيض له ان يصبح من طلابها.

ولكن الشتاء القاسي الذي تلا ذلك الخريف حال بينه وبين متابعة التردد الى القدس، فوجد نفسه في مدينة الخليل شبه متوحّد، اصيل القدرات، منفسح الوقت، قد سدّت أمامه كل مجالات التعبير عن مواهبه، وبطريق المصادفة وجد أحد كتب الاينياده في مكتبة زميل له، فقتنه خاطره الى ان الترجمة هي خير علاج لما يحس به من انحصار ووحشة، وكانت تلك هي البداية. ففي مدينة الخليل ترجم ثلاثة كتب من الاينياده<sup>٦</sup>، ثم عاد بعد انحسار الشتاء يرحل الى القدس لاستكمال ما بدأه من درس العبرية والسريانية، وفي صيف ١٩٤٣ ترجم فن الشعر لهوراس. ثم توجه الى جامعة القاهرة (١٩٤٣ — ١٩٤٤) فوجد مدير معارف فلسطين قد أوصى صديقه رئيس قسم الدراسات الكلاسيكية بتلك الجامعة ان يوليه اهتماما خاصا، فكان محمود يدرس اللغة العربية وآدابها في قسم اللغة العربية واللغات السامية في معهد الدراسات اللغوية، و يدرس اللغة اللاتينية — استثناء — مع طلاب الدراسات العليا بقسم الكلاسيكيات. ولم تصرفه هذه الاعباء كلها عن متابعة ما بدأه فترجم كتابين آخرين من الاينياده، ونصحة الدكتور سالم بأن يرجئ ترجمة الكتاب الخامس لانه ممل، وترجم السادس بسرعة لانه اراد ان يثبت لشيخه (وشيخي من بعد) الاستاذ مصطفى السقا رحمه الله، بأن دانتني لم يأخذ فكرة «الكوميديا الالهية» عن رسالة الغفران وقصص المعراج، وانما أخذها من فرجيل<sup>٨</sup>، وكتب مقدمة لفن الشعر (او صنعة الشعر لهوراس)، وجعله في صورة قابلة للنشر.

يقول محمود مستذكرا ما كان: «واتفق ان قرر مدرسو القسم (قسم الدراسات الكلاسيكية) من المصريين ان يخرجوا مجموعة من النصوص الكلاسيكية مترجمة الى العربية... فلما جمعوا ما عندهم وجدوها كلها نصوصا يونانية ورأوا ان لا بد من نص لاتيني... فعرضوا علي ان أشاركهم بترجمتي لرسالة فن الشعر لهوراس فكان ذلك.<sup>٩</sup> وفي صيف ١٩٤٥ اكتمل لديه القسم الاول من الاينياده كله (مع الثامن من القسم الثاني) وشغلته عودته الى الكلية العربية بالقدس مدرسا عن مواصلة الترجمة ولم يعد اليها الا بعد ان رجع الى القاهرة سنة ١٩٤٨، فاستأنف العمل في الترجمة

اثناء اقامته فيها ثم في السويس وفي حلب وفي بيروت وفي دمشق وفي الكويت، وانتهى من ترجمة الكتاب الثاني عشر بالكويت سنة ١٩٥١ (ولم يستطع مراجعته)<sup>١٠</sup>.

قد تكون المصادفة المحض هي التي جعلت من الترجمة لدى محمود سدا للفراغ أنيا، ولكن استمرار محمود في الترجمة واعادتها ومراجعتها دون كلل - في مدى سنوات - يشير الى حقيقة تجاوزت حد المصادفة، فانه لم يكن ليقدم على أية خطوة الا وهو مقتنع بها مؤمن بجوداها، وأنا على يقين من أنه احب الادب اللاتيني ووجد فيه جوانب عظيمة - كما احب الادبين العربي والانجليزي<sup>١١</sup> - ولعله كان يشعر لا تقانه اللغة اللاتينية انه اقدر من سواء على نقل روائعها الى العربية وتعريف القراء بها وبمكامن روعتها، هذا الى ان عمق اطلاعه عليها كان يمكنه من فهم بعض جوانب الادب العربي نفسه عن طريق المقارنة، كما ساوضح من بعد. وكان محمود في طبيعته الانسانية كلاسيكية أعني انه قد انتظمت في بنيتها عناصر الاتزان والاعتدال، وتحكمت في تصرفاته دائما شكائم الضمير، وعفة اللسان، وعقلنة العاطفة، فكانت الكلاسيكية الادبية اقرب شيء الى نفسه (على رغم تقديره لظواهرها الرومنطيقية المصاحبة). واني لاحجم عن ان اقول انه وجد في تنقلات اينياس - بطل الاينيادة - بحثا عن وطن، صورة اخرى من نفسه وهودائب التنقل - في قلق واضح - بعد ان فقد وطنه. وانما أحجم عن أن أقول ذلك - وان كنت لا استبعده - لانه كان يأبى ان يتسلم الى اي ضعف عاطفي ولو كان ذلك الضعف هو الحنين الى الوطن.

## ٢. ترجمة الاينيادة:

تعد الاينيادة نموذجا للادب الملحمي بعد الايلاذة والاديسية، فنقلها الى العربية - وهي معروفة مقرؤة في عدد كبير من اللغات الاخرى - يمثل ضرورة لتفهم صورة الملحمة مبنى ومعنى، وادوات وعناصر، وطبيعة عامة، وكل ذلك ما يزال محطا لاساءة الفهم حتى بين من ينتسبون الى الاطلاع على غير الادب العربي<sup>١٢</sup>، ولذلك فان الجهد في نقلها يتعدى جانب التعريف الى التصحيح، ويضع الأنموذج الحي بين أيدي القراء.

وقد ظهرت الاينيادة في أيام اغسطس ولذلك عني محمود بدراسة ادب عصر ذلك الامبراطور بعامية وبالتركيز على اكبر شاعرين في عصره وهما فرجيل (أو ورغيليس بحسب اللفظ اللاتيني وتخفيا ورغليس وهوارس أو هوراطيس). وفي دراسته التي كان يزعم ان يجعلها مقدمة للاينيادة كتب فصلا موجزا عن حياة ورغليس وتحدث عن نوعين من اشعاره هما أناشيد الرعاة والفلاحيات، ولم يدرس الاينيادة نفسها وانما خص الكتاب السادس منها بالتقييم، وكأنه كان ينوي ان يجعل من ذلك بحثا مستقلا.

أما صاحب الاينيادة فو يليس ورغيليس مارود فقد ولد سنة سبعين قبل الميلاد في قرية تقع شمالي نهر البو بايطاليا، لوالدين رقيقين الحال<sup>١٣</sup>، وفي سن الخامسة عشرة ألبس رداء الرجال toga virilis وذلك عند الرومان علامة بلوغ الرشد، ومن ثم غادر بلده الى ميلان لاستكمال تعلمه ثم الى روما مثابة المثقفين وطلاب الدراسات العليا والشعراء وجميع الناطقين باللاتينية (اللطينية)، وهناك تعرف الى بعض الشعراء النابهين، ودرس البلاغة وعلوم اللغة والادب التي تعد المرء ليكون خطيبا، ثم نزع عن كل ذلك متوجها الى دراسة الفلسفة اليونانية، وأمضى في ذلك كله عشرة أعوام كانت تمهيدا لنضج عبقرى بطيء. ولعل الحياء الريفي الذي لازم ورغليس طول حياته، واعتلال صحته، هما السببان اللذان أبعداه عن طلب عمل اداري او عسكري فظل منقطعا الى الدراسة الادبية والفلسفية والتاريخية، وربما اضاف اليها دراسة الطب والرياضيات.

وحين اتصلت الاسباب بينه وبين اغسطس اصبح يعيش متنقلا بين روما ونيابولس، وتمتعا بكرم الامبراطور وصحبته، مندمجا في الحلقة المختارة من الرجال النابهين الذين جمعهم الوزير مايقناس في القصر، ليجعل الادب في خدمة النظام.

وفي سنة ٣٧ ق.م. ظهرت أناشيد الرعاة Bucolica فوجدت قبولا عاجلا وكسبت لصاحبها شهرة واسعة. وتعد هذه المجموعة أمانة انبعثت في الشعر اللاتيني لانها خصلة مما كان يرين على صفحته من صنعة في الشكل وتراخ في طبيعة المضمون. وتعد بالنسبة لغرب اوروبية وللرومان شعرا جديدا وان كان ورغليس قد تأثر فيها بقصائد ثيوقريطس عن حياة الطبيعة الحقيقية وعن سذاجة الرعاة والريفيين على نحو واقعي نجد أناشيد ورغليس تمثل عودة الى طبيعة لا تحس ولا يعبر عنها ببسر، بل بصور متداخلة الاشكال متعددة الالوان يراد بها ان تصور العواطف والمجتمع، ولهذا يقترب اغراب ورغليس فيها من اشارات المتصوفة. الا انها منحت ذلك النوع الشعري شكلا محدد المعالم والسمات.

وأما الفلاحيات فكانت استجابة لرغبة ما يقناس في ان يكتب الشعراء شعراً عن البعث الجديد في الحياة الايطالية، وانفق ورغليس في انشائها — وهي اربعة كتب<sup>١٤</sup> — سبع سنوات، وتم انجازها سنة ٢٩ ق.م. وانشدها الشاعر أمام اغسطس فجاءت دعوة الى احياء الحياة الزراعية، والتثبت بالأم الكبرى — الأرض، بعد فترة طويلة من الحروب المدمرة أهلكت الفلاحين او ألجأتهم الى سكنى المدن وقضت على الانتعاش الاقتصادي في ايطاليا. وكانت الدولة تحاول ان تعيد الى اذهان الناس التقاليد القومية وتعظم من شأن الحياة الريفية وما تضيفه على أهلها من هناءة بال، ولهذا شجعت الادباء والشعراء على خوض هذا الموضوع، واستجاب لذلك ورغليس، وبخاصة لانه كان محبا للطبيعة منذ طفولته، فجاءت الفلاحيات صورة لعالم من الحياة التي تجمع بين البساطة والجد، بين العمل الشاق وهناءة العيش، دون ان تجعل من الريف جنة او نعيما خالصا، هذا على ان الفلاحيات لا تخلو من نغمة تهذيبية تعليمية ومن معلومات واقعية عن الفلاحة.

كانت الفلاحيات في ذاتها عملا جليلا ولكنها لم تكن كل ما في جعبة ورغليس: ففي النشيد الثالث منها صرح الشاعر بعزمه على كتابة ملحمة قومية عظيمة يكون اغسطس وأعماله وتطلعاته محورا لها، وتلك هي التي ظهرت من بعد باسم الاينيادة، ولكن الشاعر لم يبدأ كتابتها الا بعد معركة اقليم Actium وبداية عهد الاستقرار. كان ورغليس حينئذ قد بلغ الاربعين، وكانت الملحمة حلما من أحلام الصبا ظل يتأمله ويحاول رسم خطوطه وتقليبها وتبديلها، حتى تسنى له ان يضع لها خطة قابلة للتنفيذ. وحين بدأ ملك عليه هذا العمل كل حواسه وصرفه عن أي نشاط آخر، فاعتزل المجتمع وأكب على عمله. وفي اثناء انهماكه في العمل انتحر صديقه غالس وكان لانتحاره وقع شديد على الشاعر، قوى من نغمة التأمل الحزين في شعره، غير انه لم يتوقف عن العمل، وجعلت الاينيادة تنمو بين يديه رويدا رويدا، ولما وجد لديه سنة ١٩ ق.م. عملا مكتملا صرح أنه ما يزال بحاجة الى ثلاث سنوات يجري خلالها مراجعة شاملة وتهذيبا وتنقيحا للقصيدة، وقرر ان يقوم برحلة طويلة في بلاد اليونان، ولما وصل الى اثينا أحس ان قواه الجسمية لم تعد تتحمل وعناء الترحال، فعاد وفي طريق عودته اصيب بالحمى، ولما بلغ برنديزيم ادركته منيته في ٢١ أيلول (سبتمبر) ١٩ ق.م. وطلب ممن حوله وهو على فراش الموت ان يأتيه بالاينيادة ليحرقها او يشاهد حرقها بنفسه، ولم تطمئن نفسه الا حين وعدوه بأنها لن تنتشر<sup>١٥</sup>.

تعد الاينيادة ملحمة قومية، لان غايتها منذ البداية كانت كذلك، وليس اينياس فيها — وهو الحاكم والقائد والمشرع والكاهن — الا نموذجا ملحما لاغسطس باني النهضة الرومانية والملكية الجديدة ولكنها لا توازي الايلاء والاوديسية في حيويتها ومائها ورونقها، على الرغم من مقاربتها

لهما في الشكل، فبينما نتحدث الالياذة (ومثلها قرينتها) عن أناس عاشوا، تحاول الالينيادة ان تحيي أشباح الماضي. ولهذا تحتل القصة عند هوميرس المقام الاول، بينما تحتل الصنعة الفنية عند ورغليس ذلك المقام. وورغليس صانع ماهر استطاع ان يطوع نغمة البحر اللاتيني المناسب للملحمة، بعد ان كان جافيا نابيا لدى من تقدمه من الشعراء، وهو ايضا ساحر في انتقاء عباراته وصوره، وهو الى ذلك كله رجل ذو عواطف عميقة قادر على التحكم فيها، وهو ذو اعتزاز عميق بعظمة امته، وهذا ما يسري في عروق ملحمة كلها، وكثيرا ما يطيل التأمل في تقلبات هذه الحياة وقصرها، ولكن أساه الذي يصنع الوتر الحزين في الملحمة لا ينحدر الى مستوى اليأس، بل انه يرى في حتمية الموت دعوة الى الجد والعمل.

ولعل الكتاب السادس في الالينيادة – وهو أبرز الكتب وأهمها – هو الذي اضى على ورغليس ثوب الشهرة، وهذه خلاصة لما يقوله فيه محمود:

قبل الكتاب السادس لا نجد للعنصر القومي الاطلالا خفيفة في بعض التنبؤات الغامضة وفي لعنة ديدو عند موتها. وجو الملحمة في كل ما قبل الكتاب السادس جو يوناني، الا ان التغير يبدأ به، ان ينقلنا ورغليس الى ايطاليا حيث يصف مشاهد رآها وأحبها.

و يبدأ الشعر يشع بالوان من الوصف لم تأت قبل ذلك الا لما، كذلك فان «سبييل» دليلة البطل ومرشدته شخصية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتاريخ الروماني، والبطل محتاج في دخوله الى دنيا الاموات الى الغصن الذهبي – وربما كان ذلك ترديدا لبعض التراث الشعبي الايطالي. وهناك في عالم الاموات جو يوناني بحث بما فيه من أبطال واشباح وعفاريت وارواح... وذلك امر حتمي لفقر العقائد الرومانية في هذه الناحية. ولكن ما ان نصل الى انكاييس حتى يتغير الجو كله، ان يبرز فجأة جلال روما، وتمر الارواح – ارواح الاشخاص الذين سيجعلون روما سيدة العالم – متتابعة واحدة اثر اخرى، وكلها ارواح أناس لها صدى حي في نفس كل روماني، حتى ظهور أغسطس، (والمقطع الخاص بمدحه لا يخلو من تكلف ومبالغة). لكن ليس العنصر الروماني وحده هو الذي يميز هذا الكتاب، بل في كل بيت وفي كل قطعة يسري ذلك الجمال «الرومنطقي» الذي يحسن ورغليس بثه في شعره واللقاء مع روح ديدو بخاصة يعد من اقوى الصور الدراماتيكية، ومشهد الملكة وهي تقف مشيخة بوجهها الحزين المزدي رافضة ان تتقبل اعدار محبتها الغادر، لا يدانية مشهد آخر.

وتطفئ كابة الموت على كل شيء، فهناك الاطفال الباكون والذين قتلوا أنفسهم وهم يتوقون للعودة الى الحياة، والعشاق الساهمون في مرايع الحزن، والمحاربون القدماء من أصدقاء اينياس واعدائه... وحين يبلغ اينياس مقر السعداء تزداد سيطرة الشاعر على موضوعه وهو يصف المحاربين السعداء، وخالقي الحضارة، وأرباب الغناء الذين يرقصون على موسيقى اورفيوس في عالم النور، حتى يصل الى انكاييس وهو يرقب ارواح الذين لم يولدوا بعد، ثم يرتفع ورغليس الى قمة موضوعه في تصويره للحياة بعد الموت، فهذا المقطع في ألفاظه وشاعريته يرقى الى أعظم ما كتب<sup>١٦</sup>.

### ٣. نماذج من الالينيادة:

كان محمود يملك ناصية البيان العربي ولديه ثروة وافرة من «المعجم» اللغوي، وكلا الأمرين أداة ضرورية لمن شاء ان يزاوّل الترجمة – هذا الى جانب اتقان اللغتين على نحو يكاد يكون متساويا، بمعرفة أسرار كل منهما وطبيعتها وانتحاءاتها، وعبقريتها، بعامية. وكان فيما يكتبه انشاء

لا ترجمة دقيقا بالغ الدقة، ليس فيه ميل الى المبالغات الشعرية او لغة التصوير.

وهذه الدقة البالغة عنصر مهم أيضا في الترجمة، فأما عدم الميل الى لغة التصوير الشعري – في الأسلوب الذاتي – فانه لا يعني ان المترجم لا يحب تلك اللغة أو أنه يعجز عن أدائها، ولكن الناس – او كثيرا منهم – في عالمنا العربي ما يزالون يخلطون بين لغة الشعر ولغة البحث العلمي، وهما عالمان منفصلان تماما، حتى حين يكون البحث حديثا عن الشعر نفسه.

أحببت ان أوظء بهذا الحديث لنماذج اختارها من ترجمة الاينيادة كي أشرك القارئ في تذوق الترجمة التي أراها في معظم مقاطعها ناصعة مشرقة، تزخر بحيوية الأسلوب، ومقانة التعبير وجزالتها، وبخاصة وان من اطلع على ما كان يجريه محمود من تعديلات في مسودات الترجمة يدرك أنه كان يحس تماما مبلغ الجمال في لفظة دون أخرى، في موضعها من السياق. وهذه فاتحة الاينيادة:

«هذا نشيدي بالحروب وشدوي ببطل<sup>١٧</sup> كان أول من قضت له الاقدار ان يبطأ<sup>١٨</sup> الشواطئ اللافينية مشردا من سواحل طروادة لاجئا الى ايطاليا: رجل طالما تقاذفت به الارضون وتهادته البحار، وشد ما لاقى من الاهوال شفاء لغل جونو المتأصل<sup>١٩</sup>. لقد قاسى كثيرا من احوال الحروب في سبيل ان ينشيء مدينة، وينقل آلهته الى لاطيوم حيث قدر ان ينهض الشعب اللاطيني والاسلاف الالبانيون واسوار روما الشامخة.

ربة الشعر اخبريني بالسبب ان كان ثمة سبب<sup>٢٠</sup> أوجعت إهانة الى حضرة جونو العلية ام هل كان يسوؤها شيء في ممالك الآلهة القدسية حتى تطوح برجل معروف بالبر في كل هذه المصاعب، وتدفع به ليشهد كل هذه الشدائد؟ او في النفوس السماوية مثل هذا الحقد العظيم<sup>٢١</sup>».

من الكتاب الثاني: (في وصف الحصان الخشبي واجتياح طروادة).

في تلك الاثناء كان الفلك قد دار وارتفع الليل من أعماق المحيط وغشى الارض والسماء بظلماته الكثيفة، فاضطجع الطرواديون ساكنين على الحصون، واستولى النوم على اعضائهم المتعبة، وكان الفيلق اليوناني يبحر تنيدوس و يسير في صف من السفن وسط هدوء موءات، وتحت ضوء القمر الساكن، ساعيا الى الشواطئ المعهودة. وما ان اطلقت السفينة الملكية المشاعل بالاشارة حتى تقدم سينون الذي حمته الاقدار الجائرة ففك المزالج، واطلق اليونانيين المخبوثين في جوف الحصان... فأغاروا على المدينة الفارقة في النوم والخمر، وذبحوا الحرس وفتحوا الابواب وادخلوا جميع احلافهم حيث وجدوا عصابتهم المساندة.

تم ذلك في الوقت الذي تبدأ فيه الغفوة الاولى تسيطر على المخلوقات المتعبة، وتمشي في مفاصلها عذبة كأنها هبة من الآلهة، فرأيت في منامي هقطور واقفا أمامي يضنيه الحزن، وتفيض من مآقيه الدموع الغزار، وكان على سابق عهده، ممزق الضلوع من الجر في اعقاب الخيل، مسود الوجه من الغبار الدامي، ينفذ السير في قدميه المتورمتين. فواحسرتا له كيف كان، وكم تغير عن هقطور ذاك الذي كان يعود ظافراً بأسلاب أخيل، او يقذف النيران الفريجية على سفن اليونان. لقد كانت لحيته شعناء متسخة، وكانت ذوائبه ملطخة بالدم، وكان متخنا بتلك الجروح الكثيرة التي اصيب بها حول اسوار وطنه.

من الكتاب الرابع (وفيه وصف لحب ديدوثم تخلي اينياس عنها).

هبط الليل، وسرت سنته هنيئة في الاجساد المتعبة خلال الارض، وهدأت الغابات واللجج، وأخذت النجوم تنساب في منتصف مدارها، وشمل الصمت الحقول كلها، وهجعت الماشية والطيور

المختلفة الالوان مما يسكن على طول البحيرات الرطبة او يأوي الى الصخور الشاهقة الوعرة، ورقدت نائمة تحت كنف الليل الصامت، وتخفتت من همومها ونسيت قلوبها العناء. أما الفنيقية المعذبة الروح فما أخذتها سنة ولا سرت هدأة الليل الى مقلتيها او فؤادها، فتضاعفت عندها الهموم، وجعل الحب المضطرم يعاودها الفينة بعد الفينة، ويجيش بغليان الغضب الفائر. وبعد طويل قرت افكارها، وبدأت تتأمل في وحدتها، وأخذت تحدث نفسها تقول: «اي سبيل اختار، أجعل نفسي سخرية وأعاود خطابي السابقين ثانية؟ وهل أسعى متذلة الى زوج من البدو والذين ترفعت عن صهرهم طيلة الوقت...

#### ٤. ترجمة آثار هوراطيوس:

بعد ان نشر محمود الصنعة الشعرية (أو فن الشعر) لهوراطيوس، عاد الى شاعره الاثير بنظرة مستأنفة. ذلك ان «صنعة الشعر» لا تمثل كل جهود هوراطيوس في النقد، ولا بد للاحاطة بدوره في هذا المجال من ترجمة نصوص أخرى أهمها:

١. الهجائيتان الرابعة والعاشرة من كتاب الهجائيات الاول.
٢. الرسالة الاولى من كتاب الرسائل الثاني وهي مقدمة الى أغسطس، والرسالة الثانية من الكتاب نفسه وهي مهداة الى فلورس.
٣. الرسالة الاولى من كتاب الرسائل الاول<sup>٢٢</sup>.

فكل هذه ومعها «الصنعة الشعرية» يمكن ان تظهر في كتاب واحد، يحمل سمات جديدة لم تكن متوفرة في طبعة «البدائع» فقد توسع المؤلف في شرح النصوص وفي التعليق عليها، وبخاصة على الحوادث التاريخية، وفي سبيل جلاء الموقف النقدي الذي يمثلته هوراطيوس، جعل المقدمة تحتوي، بالاضافة الى ترجمة الشاعر، دراسة في عصر أغسطس وحال الادب فيه، والمعرفة بين القديم والحديث في تاريخ الادب الروماني، وعرج على آراء هوراطيوس في النقد فدرس نشأة الهجاء (الساطورا) والمسرحية حتى عصر أغسطس، وآراء هوراطيوس في الفن المسرحي، ونفذ الى معالجة مشكلات عامة في النقد لاتصالها بالشاعر مثل: الطبع والصنعة، والشعر والنثر، والقيم الفنية والخلقية، وفصاحة الالفاظ والنقاد والجمهور، وختم المقدمة بتقييم دور هوراطيوس في النقد والادب. لكن صلة محمود بالشعر اللاتيني لم تقف عند هذا الحد، ان نجد أنه ترجم له ايضا الهجائية الاولى من كتاب الهجائيات الثاني، والهجائية الثالثة من كتاب الهجائيات الاول، والهجائية السادسة من الكتاب نفسه، وهذا يعني انه اضاف الى المشروع ثلاث قطع جديدة، ويتضمن الجميع كتاب واحد عنوانه «هوراطيس الناقد مع ترجمة نصوصه النقدية وشرحها والتعليق عليها».

وبعيدا عن دائرة النقد وجهود هوراطيوس فيه نجد ان محموداً ترجم عدداً من أغانيه ايضا

وهي:

ثلاث قطع من الاغاني الاول: ٣٧، ٢٩، ٤.

ثمانية قطع من الاغاني الثاني: ٢، ١٠، ١٣، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠.

قطعتان من الاغاني الثالث: ١، ٣٠.

قطعتان من الاغاني الرابع: ٣، ٧.

فيكون المجموع خمس عشرة قطعة.

وهذه الاغانى ليست في طول الهجائيات او الرسائل، وفيها عذوبه تصل الى نفس القارىء العربي ببسر، وسأختار منها نموذجين للدلالة على ما أذهب اليه:

\* ٢٩، أقيوس، أحقا انك الآن تطمع في كنوز العرب الوفيرة وتعد غارة شعواء على ملوك السبائين الذين لم تعن جباههم لاحد من قبل؟ وتعد الاغلال ملك الفرس المخوف؟ أي فتاة بربرية قتل عنها بعلها ستكون جاريتك، وأي غلام علمه والده بقوسه ان يرمي السهام السيريكية سينتزع من قصره ليقف قرب كأسك، مضمخة جدائله بالطيب...

\*\* ١٧، علام تزهرق روحي بشكواك؟ ليس حبيباً الى الآلهة ولا حبيباً الى ان تموت قبلي يا مايقناس، يا زين حياتي الاكبر وعماد امري. اذا غالتك غائلة قبل أوانك يا جزءاً من روحي فعلام يتأخر الجزء الباقي غير عزيز كسابقة، ولا متخلفاً في صحة وسلامة بدن. ان ذلك اليوم سيجر هلاكينا معاً. انني لا أقسم كذبا. سنذهب، سنذهب حين نتقدم الطريق متاهبين ان نرحل الرحلة الاخيرة رفيقين...

## ٥. دراسة مقارنة:

لعل خير ما نتج عن دراسة محمود لهوراطيوس الناقد وقفته ازاء الصراع بين القديم والحديث، ورؤيته لنقاط التلاقي والافتراق بين الادبين اللاتيني والعربي في هذه الناحية. يتساءل محمود عن سبب اعزاز القديم والاقدمين في المحيط الادبي فيرد ذلك الى ان اشتقاق قوانين النقد والادب انما يستمد من الآثار الاولى، فالانسان انشأ صور الادب قبل ان يضع اصولا وقواعد، ثم أدرك ان اذواق الناس، على استقلال شخصياتها، تتفق في أغلب الاحيان على استحسان شيء او استهجان آخر، فاستنتج ما يفسر هذا وذلك. ويحدث بعد ذلك ان يصبح الادب القديم او الآثار الادبية اصولا تحتذى بغثها وسمينها، فاذا ما خرج أديب عليها او تجاوزها رمي بالنقص. واذا ما بعدت الشقة بين زمن القديم وزمن الجديد ازداد القديم في نفوس اشياعه رسوخا كما عظمت رغبة الثائرين عليه في اقامة ثورتهم ونشر ألويتها، ولهذا لم يشهد الشعر العربي ثورة على الشعر الجاهلي الا زمن الدولة العباسية، حين بعدت الشقة وتباينت البلاد، استطاع الثائرون ان يضربوا عمود الشعر ضربة اوجعته، ولكنه لم يمت لانه كان اصلا لم يزاحمه اصل ثان، ولا بد للأمة التي كان القرآن الكريم اصلا دينيا لا يتغير عندها ان يكون لها اصل ادبي ينال بعض تلك الحرمة.

وقد كان للرومان ادب قديم لكنه لم يكن اصيلا، ولهذا أصبحوا عالة على نماذج الادب اليوناني، بل انهم اقاموا منه الهجاء، وهو فنههم الوحيد من حيث الاصاله، على اسس يونانية اذ عدوه تطوراً من الكوميديا، ولم يكن يجوز ان تقوم في روما معركة حادة بين القديم والحديث، اذ كان لديهم نموذج واحد هو الادب اليوناني، ولكن معركة حامية قامت في هذا الصدد لاسباب مختلفة. وحال الادب الروماني حينئذ يشبه حال الادب العربي في هذه الايام، فنحن اذا نظرنا الى الاشكال الادبية السائدة لدينا اليوم وجدناها مقتبسة عن الغرب مثل الرواية والمسرحية والمقالة بل ان الشعر نفسه قد تأثر بالغرب الى حد كبير، وهذه الاشكال الادبية في الغرب ذات اصول منفصلة بالحياة الغربية انفعالا مستمرا منذ قرون وأجيال، فالاديب العربي الذي يتخذ له نهجا نحو احد تلك الاشكال لا يدرس ما كتب بالعربية، اذ يحكم على ادبه بمقاييس لم تنتزع من الادب العربي. ثم ان كتابنا المحدثين ليسوا رائدين ولا كاشفين في مجاهل الآداب الغربية فالاطلاع المنتظم الميسور للقدر



الاعظم من القراء والكتاب يجعل سلطان الآداب الاوروية وقواعدها النقدية غير منازع. وكان احتذاء الادب الروماني للآداب اليونانية يضربه ضرراً كبيراً حين يتجه الى الجمهور وخاصة في المسرحية، اذ ان المسرحية عند اليونان بدأت على شكل فن شعبي ديني ريفي، وتطورت تحت سمع الجمهور وبصره، فكان كل تغيير او ارتقاء في الفن المسرحي محسوساً مشاهداً مقبولا، ولكنها كانت لدى الرومان بضاعة مستوردة، فلم يدرك الجمهور الروماني كل النواحي الفنية فيها، ولم يكدهم منها الا النكات الحادة او المشاهد المسلية، ولم تكن لتحل لدى الجمهور محل مناظر مصارعة الحيوانات المفترسة او مصارعة الاقران في الحلبات. وما يقال عن المسرحية اليونانية عند الرومان يقال عن المسرحية عندنا، فهي حين بدأت عندنا كانت غريبة، ولهذا كان من المحتم ان تصبح شعبية، وكانت المسارح التي يقوم عليها الشيخ سلامه حجازي وجورج أبيض تمثل فيها روائع المسرحيات المترجمة، وكان اولئك الرواد يحاولون ترويض الجمهور على تذوق الفن، ولكن مع الزمن تراجع حال المسرحية عندنا اذ اصبح التزلف للجمهور واسترضائه من قبل المؤلف والممول هو المظهر السائد<sup>٢٣</sup>.

(وأسهل طريق لاثارة الجمهور هي الجهر بالدعوة الى حفظ الاخلاق وحفظ الدين من عبث العابثين وكيد الكائدين، وصلة الدين بما هو قديم او «سلفي» صلة وثيقة، ولم يكن احد يعظم القديم – لا شيء الا لانه كذلك – مثل الرومان، وكانوا يطلقون على الفضائل اسم «السنن القديمة» Mores Antiqui، وكانت صلة الادب بالدين والاخلاق لدى الرومان صلة لا تنفصم حتى ان هوراطيوس في رسالته الى أغسطس يصف عمل الشاعر ونفعه في الحياة بأنه اخلاقي ديني. وكانت كلمة Vates وهي قد تعني النبي او العراف تدل ايضا على الشاعر دلالة توسعية)<sup>٢٤</sup>.

وخلاصة القول في الصراع بين القديم والحديث ان كل فريق يغالي في موقفه، ولولزم كل منهما جادة الاعتدال لرأوا ان هناك أموراً مما أقره القديم لا بد ان تسقط وان هناك أموراً في الجديد لا بد ان تقبل، ولكن في كل عصر تعود المنازعة حية حادة دون ان يستطيع المتنازعون اللاحقون أخذ درس من المتنازعين السابقين.

## ٦. نشأة فكرة الشرق والغرب وتطورها:

تعد هذه المقالة صورة لاثار «ثقافة الكلية العربية في محمود، فهو فيها يتكئ على محصول غزير من الدراسات الكلاسيكية تاريخاً وادباً، ويطوف في أرجاء التاريخ الوسيط والتاريخ الحديث حتى بداية ظهور الثورة الصناعية، برؤية المتمكن من مادته الذي يستطيع ان يربط الاحداث ويحاكم الظواهر في تجلية الفكرة التي يدرسها.

وكانني به يقول في هذا البحث: نعم. هناك صراع بين الشرق والغرب، لا ريب في ذلك، ولكنه لا يمتد في الماضي السحيق، وإنما ربما كان مظهره الاول في الدولة الرومانية ثم في تلك الحروب التي سميت من بعد باسم «الحروب الصليبية» ولكن تطور هذا الصراع حتى العصر الحديث، جعل المؤرخين الذين يفلسفون التاريخ يطبقونه «رجوعياً» على ما حدث قبل ذلك، فحين هاجم الفرس بلاد اليونان، لم يكن الفرس يمثلون الشرق ولا كانت المدن اليونانية تمثل الغرب، وحين ظهر فيليب والد الاسكندر واخضع المدن اليونانية، لم يكن كذلك، ولا كان ابنه الاسكندر الذي اجتاحت بلاد اليونان، وأرغم أهلها على السير وراءه في الزحف على آسيا الصغرى وسوريا ومصر والعراق وفارس وقسم من الهند.

و يمثل حديثه عن الدولة الرومانية قمة الترابط بين التاريخ والادب فيها، فهو هنا يستخدم اشعار هوراس وفرجيل لفهم بدايات القومية الرومانية، وكيف ان الشعارين صوروا النزاع في اكتوبر نزاعا بين روما ومصر او بين الشرق والغرب وليس بين اكتوبريوس وانطونيوس، ولما كان الشعاران ايطاليين وليسا رومانيين (من روما) فقد حاربا فكرة نقل العاصمة من روما الى طروادة، وهي الفكرة التي كان يخطط لها يوليوس قيصر، ليخلقا وطنية جديدة استغلا فيها خرافة تقول ان اينياس جد الرومانيين طروادي. وهذه هي الفكرة التي سيطرت على الاينية فقد جعل فرجيل بطلها هو اينياس الطروادي الذي قدر له الارباب ان يتخذ من ايطاليا وطنه، رغم اغراءات ديدو المولها بحبه، قائلا «هنا الحب وهناك الوطن». وهو يضع على لسان والد اينياس ما يمثل «الفن الكبير» - الذي تحسنه روما - فن اخضاع الشعوب غير الرومانية:

«أما انتم أيها الرومانيون فعليكم ان تحكموا الشعوب بالسلطان وان تأخذوا الناس باقرار السلم.

وعليكم ان تستبقوا من خضع وتقهروا من عتاوان هذه لهمي فنونكم».

هذا وان الحديث عن الصراع بين الشرق والغرب رغم اختلاف اطواره في الرقعة المكانية وفي اجناس المتصارعين ظل دائما يضم حوض البحر المتوسط في كل سجال. ولهذا ولاسباب اخرى كثيرة في مقدمتها الاسباب الاقتصادية ظلت هذه المنطقة تتمتع بما يسميه محمود «روح البحر المتوسط»، وهي روح تسربت الى الصليبيين واثرت فيهم، وجردتهم من بعض التعصب والشراسة. وكانت روح البحر المتوسط مفقودة مثالا حين انتقل الصراع بين الغزاة الاوربيين والشعوب المشرفة على المحيط الهندي.

وقد كان مفهوم الشرق عرضة للتغير مع الزمن، فالشرق الذي كانت تمثلته هجمات الفرنجية على الاسلام في الاندلس والبلاد المقدسة هو غير الشرق الذي ظهر بظهور الدولة العثمانية حين فتحت هذه القسطنطينية واحتلت اقساما كبيرة من اوروبا، وهو حتما غير الشرق بعد فتح طريق رأس الرجاء الصالح ونمو الموجة الاستعمارية في البلدان المشرفة على المحيط الهندي.

وقد تلبست فكرة الصراع بين الشرق والغرب مع الزمن بفكرة اللون او قل بتميز الرجل الابيض الذي يحق له ان يسخر الملونين في خدمته. وفي القرن التاسع عشر وجهت الى قضية التميز اللوني طعنة شديدة حين اثبتت البحوث اللغوية وغيرها ان لغة الهندي الملون تنتمي الى نفس الاصل الذي تنحدر منه اللغات الاوروبية فبهذا بدأ واضحا ان فكرة التميز ليست الا خرافة سخيفة. ورغم ان البحوث الاوروبية نفسها هي التي صدمت فكرة اللون هذه الصدمة وامثالها فان الغربيين احتفظوا بهذه الفكرة في نواحي الحياة العملية ولا يزالون يحتفظون بها الى اليوم في افريقيا وأمريكا<sup>٢٦١</sup>.

ولعل طول المحاضرة وكثرة المنعطفات التاريخية التي قد تستغل لابرار المشكلة لم تسمح للباحث بأن يقف وقفة اطول عند اندحار قرطاجة أمام روما في معركة «زاما» تلك المعركة التي يقول فيها ونستن تشرشل انها المعركة التي قررت مصير الغرب اذ كان الصراع فيها على الحقيقة بين الغرب والشرق لا بين روما وقرطاجة. كذلك لم تسمح له ان يتوقف عند معركة بلاط الشهداء التي ينظر اليها بعض المؤرخين من ذلك المنظور نفسه. فوضع الغرب في مقابل الشرق انما هو في اساسه وليد النظرة الاوروبية المستمدة من ايمان المؤرخ الغربي بالتفوق والتفرد الحضاري.

وقد تكون طبيعة المحاضرة العامة ايضا هي التي فرضت على محمود ان يطعمها بشيء من الاخبار المستطرفة، لئلا تتحول الى عرض تاريخي مفسف، وليست هذه الاخبار من قبيل الحشوبل

هي مفيدة لتوضيح الفكرة التي تدور حولها المحاضرة، فهو لا ينسى ان يذكر ان الاسكندر – وهو المقدوني الغريب الاصل عن اليونان – جعل يتقرب لليونان بالتشبه بالبطل أخيل، فجعل طريقة يمر على موقع طروادة، وقدم القرايين فيها للآلهة اثيني، وقلد قبر أخيل القلائد وطاف به وطلب ان يتلى عليه أقسام من الالياذة: «و يقال ان تشبهه بأخيل أغرى الشاعر خوريس ان يتبعه ليكتب ملحمة يمجده فيها، فلما جاء الرجل ينشد الاسكندر مطولته وفاه جزاءه كما اتفقا دينارا لكل بيت جيد وصفه على كل بيت سقيم فنال ستة دنانير ومات من شدة الصفح».

ماذا حدث لفكرة الشرق والغرب وما يرافقها من ظواهر منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم؟ لقد توقف محمود عند هذا الحد واعدأ بلقاء آخر يتناول فيه بالبحث الثورة الصناعية ونتائجها الاستعمارية والابحاث اللغوية ومباحث علم الاجناس والمسألة الشرقية واتساع حركة التبشير والتعصب العنصري. أتراه وفي بهذا الوعد؟ لا اظن ذلك، لا لاتساع الموضوع، فمحمود كان من أقدر الناس على التفصيل فيه (وما هذه المحاضرة الا نقطة صغيرة في بحر علمه) ولكن يبدو انه فارق مدينة حلب، قبل ان يتمكن من إنجاز ذلك الوعد، ونقلته تقلبات الحياة من مكان الى آخر، وحين استقر في لندن، كان قد فقد الجمهور الذي يروقه له ان يستمع لمثل ذلك التحليل، كما حتمت عليه الايام ان يسير في طريق جديد.

## ٦. خاتمة

لقد اخترت ان اكتب عن الناحية الكلاسيكية واثرها في محمود مستمدا شواهد من آثاره نفسها ومن اوراقه الخاصة<sup>٢٧</sup>. ولكن هذه الناحية لا تستطيع ان تنصفه، ذلك لانها لا تمثل اولا الا بواكير جهده، ثم انه لم يتح له ان يطورها، ولم يكن بوسعه ان يفعل بعد اذ انصرف بكل قوته الى دراسة اللغات السامية، وبخاصة اللغة العربية الجنوبية، والى تسجيل الكشف للنقوش ومحاولة قراءتها والاهتمام بايجاد معجم سبأي، ومتابعة الدراسات اليمنية بعامة. وفي مثل هذا التطور الذي امتد طويلا من سنة ١٩٥٢ حتى انتقل الى جوار ربه ظلت اللاتينية عاملا لغويا مساعداً واصبح الادب اللاتيني محض اصداء. وفي لحظات الرضى كان يلذ لمحمود ان تتجاذب اطراف الحديث حول الآداب الكلاسيكية، ولكنني أظنه في لحظات الغضب كان ينظر الى الاينيادة او الى آثار هوراطيس نظرتة الى غرباء احتلوا مكانا من بيته وقلبه، ولكن بأذن منه. ومع ذلك فان الماضي كان قطعة من نفسه، وقد احتفظ بكل المسودات – على تكررها – وأظنه كان ينقلها معه حيث ذهب.

لقد حاولت هنا – بكل موضوعية – ان اقدم صورة لمحمود كي يراها الذين لم يعرفوها. فأما علاقة الاخوة التي ربطت بيننا من يوم ان تعارفنا في الكلية العربية، الى يوم ان وافته المنية بعيدا عن اهلـه واصدقائه ووطنه، فشيء يعجزني ان اتحدث عنه، لأنه أكبر من ان تستوعبه صفحات معدودات.

١. تاريخ ترجمتها ١٠ تشرين الاول (أكتوبر) ١٩٤٧ ومعظم القصائد التي ترجمتها عن كاتلس (أو قطلس كما هو اللفظ اللاتيني، ومحمود يستعمل الصيغتين) قد تمت ترجمتها في ذلك العام.
٢. هي السنة التي تبدأ فيها الدراسية في الكلية العربية.
٣. قرية سلوان مسقط رأس محمود، قرية يستطيع أبناؤها أن يصلوا صلاة الجماعة في المسجد الأقصى إذا شاءوا، فهي تعد من القدس، ولا يحق لطلاب القدس الالتحاق بالكلية العربية، لأن لديهم مدارس أخرى كثيرة في المدينة نفسها. ثم حلت المشكلة حين أفتى مدير المعارف حينذاك بجواز قبوله في الكلية العربية.
٤. من أوراق في مسوداته يتحدث فيها عن صلته بفرجيل والدراسات اللاتينية بعامة، وكأنه أعدها لنشر في صحيفة ما.
٥. يقول محمود في أوراقه: «وقد لحته بعد ذلك بعام تقريبا في ساحة دير الراهبات في البلدة القديمة في القدس، وكان موضع اعتقاله فله التحية، إن كان ما يزال حيا، وعليه الرحمة إن كان وافته الاجل».
٦. توطدت العلاقة بيني وبين محمود منذ بداية تعارفنا حين التحق بالكلية، وقد قربني اليه شخصيته الزهية الصريحة وطيبته الريفية وعمله الجم الغزير، وفارقت الكلية سنة ١٩٤١، وعينت مدرسا بمدرسة صفد الثانوية، فلم ألتق به حتى عام ١٩٤٨ حين كنت طالبا في جامعة القاهرة، وجاء هو الى القاهرة بعد انهيار الامور بفلسطين.
٧. تتألف الاينيادية من اثني عشر كتابا، السنة الاولى منها تمثل القسم الاول الذي يتناول تجوال البطل من طروادة الى ان وصل ايطاليا، والقسم الثاني يتناول حروب البطل مع سكان ايطاليا.
٨. لم أفاتح محمودا في هذا الامر، ولعله أن يكون قد غير رأيه في تلك القضية بعد ما تم من كشف، وما ظهر من دراسات.
٩. سميت تلك السلسلة من النصوص بـ «البدائع»، وقد كان فن الشعر واحداً من حلقاتها ولكنني لم استطع العثور على نسخة منه في مكتبي او في مكتبة محمود او في غيرهما. و يذكر محمود أنه حين جاء الى بيروت طلب منه احد اساتذة دائرة اللغة العربية بالجامعة الامريكية اطلاعه على تلك الترجمة فدفع اليه النسخة الوحيدة التي كانت في حوزته، و يبدو أنها لم ترد اليه.
١٠. لما عاد محمود الى القاهرة سنة ١٩٤٨ ترجم السابع وأعاد ترجمة الثامن (وهو ما كان ترجمه بمدينة الخليل) ولأدعه يتحدث للدلالة على مدى دأبه، يقول محمود: «وعرض لي في ذلك الحين عارض نفسي جعلني أمزق ترجمة الكتابين، واطلع احسان عباس على ذلك، فما زال يتلطف بي حتى أعدت الترجمة، وانتهيت من ترجمة الكتاب السابع في ٢٨ تموز ١٩٤٩، وأتممت ترجمة الثامن للمرة الثالثة بعد هابيومين بخطي وخط احسان عباس... واتممت مراجعة السابع بمعونة احسان عباس في ٩ أيلول ١٩٤٩ وأتمت تبويضه في ١٣ أيلول ١٩٤٩ ثم أتممت مراجعة الثامن بمعونة احسان عباس في ٢٠ أيلول ١٩٤٩ وأتممت تبويضه في ٢٠ أيلول ١٩٤٩، وكنت قبل مراجعة السابع مع احسان عباس بدأت أترجم التاسع مستعينا بمحمود زايد في الكتابة وأنا أمل، ففرغت منه في ١١ آب ١٩٤٩، ولما انتهيت من مراجعة الثامن مع احسان عباس في ايلول كما ذكرت بدأت بمراجعة التاسع في تشرين الاول ١٩٤٩، ولكنني انتقلت من القاهرة الى حلب...».
- وفي هذا اللقاء الذي طال نسبيا، أطلعت اخي - رحمه الله - على ترجمتي الشعرية لعدد من قصائد كتلس، فأخذ مني الدفتر الذي بيضت فيه القصائد وعكف على قراءتها ليلة اوليتين، وفيما بعد كنت أسمع يردد مقاطع من تلك القصائد، ولم نلتق مرة أخرى - وان بقينا نتراسل - الا في سنة ١٩٥٥ ببلندن.
١١. في أوراق محمود ترجمات كثيرة عن الادب الانجليزي (وخاصة قصائد ذلك الرباعي الرومنطقي الذي أحبيناه في الكلية العربية أعني ورد زورت وكيتنس وشلي وبايرون) وعن الادب الامريكي، والى جانب ذلك مخطط للترجمة عن سائر الآداب العالمية، وهو مشروع لم يكتمل، وفي ظني انه كان ينوي اصداره على شكل حلقات اذاعية او ما أشبه.
١٢. يمثل هذا صدق لحدث دار بيني وبين محمود - رحمه الله - عن ضرورة اعداد كتاب يسمى «فن الملحمة» قياسا على كتابين صغيرين كنت أصدرتهما هما «فن الشعر» و«فن السيرة» كما أصدر صديقنا الدكتور محمد نجم «فن المقالة» و«فن القصة»، وكنا ننوي من ذلك ان نوجد سلسلة نموذجية في فنون الادب مبنية على الاطلاع الشمولي العميق.
١٣. أحيطت ولادة ورغليس وطفولته من بعد بأنواع من الاساطير، فزعموا ظهور بشائر بقرب مولده، وأمارات في طفولته تنبئ بمستقبله السعيد، ومن اسم أمه (Magia) نسبوا اليه القدرة على السحر... و يعتقد بعض الباحثين ان والد ورغليس كان ميسور الحال، وأنه خلف لابنه مزرعة واموالا أغنته عن الانخراط في سلك الدولة.
١٤. تناول الاول الفلاحة والثاني تربية المواشي والثالث زراعة الاشجار والرابع تربية النحل.
١٥. برغم ما بذل محمود من جهد في ترجمة الاينيادية راجعته كثيرا أثناء اقامته في بيروت استاذاً في الجامعة الامريكية (١٩٦٨ - ١٩٧٥) بشأن نشرها، فكان أحيانا يتهرب من الموضوع او يتعلل بأسباب يراها مقنعة، أكانت وقفة ورغليس هذه من ملحمته شجبا يحول بين المترجم وبين نشرها؟.
١٦. يتحدث محمود بعد ذلك عن المآخذ التي قد تلحق بالكتاب السادس و يتناول بالبحث ايضا مصادر فرجيل عن الثواب والعقاب في «العالم الآخر».
١٧. في أقدم ترجمة للكتاب الاول (وسأرمز لها بالحرف ق) كان النص: ها أنا ذا اشدو بذكر البطولة واشيد بالبط... وفي صورة أخرى: نشيدي بالسلاح (مع حذف: هذا).
١٨. ق: ان يصل.

- ١٩ ق: شخص طالما تقاذفته الاراضي والبحار ورمي بالشدائد والاهوال ارضاء لحقد جونو المتأصل. (وفي صورة ثالثة: وبطل شد ما لاقى من الاهوال شفاء لحقد جونو القاسية، الذي لا يغفل).
- ٢٠ ق: افصح لي يا ربة الشعر عن الاسباب (وفي صورة ثالثة: ربة الشعر نبئني بالعلة ان كان للأمر علة).
- ٢١ مجال المقارنة لتبيان تطور الترجمة واسع، ولكنني اكتفي بالأمثلة التي تقدمت.
- ٢٢ يبدو ان هذا التصور لكتاب جديد كان قد تم وهو في مصر (١٩٤٦) لانه يشكر في المقدمة الدكتورة سهير القلماوي التي نقحت ترجمة الصنعة الشعرية، والدكتور محمد سليم سالم، والاستاذ عبد الرحمن بشناق استاذ الادب الانجليزي بالكلية العربية لانه راجع النصوص مراجعة دقيقة.
- ٢٣ علينا ان نتذكر ان هذا التحليل كتب في حدود سنة ١٩٤٦.
- ٢٤ لا اظن ان محموداً استطاع هنا ان يقيم مقارنة مع الادب العربي، فهو يعلم تمام العلم ان الجمهرة من نقادنا نادوا بفصل الشعر عن الدين والاخلاق، ولهذا أجده تجنب الحديث عن هذا الموضوع على صعيد مقارن.
- ٢٥ محاضرة ألقى في «الندوة الفكرية» بحلب، وكانت اجتماعات الندوة تعقد في دار الكتب الوطنية اسبوعياً، ثم نشرت بمجلة الحديث، العدد: ٦ حزيران (يونيو) ١٩٥٠ (ص ٣٦١ - ٤٢٠).
- ٢٦ مجلة الحديث ص: ٤٢٠.
- ٢٧ في هذا المقام أحب ان اتقدم الى الاخت العزيزة ريتا زوج محمود بأجل الشكر، اذ سمحت بالاطلاع على آثار محمود - رحمه الله - ويسرت لي بذلك كتابة هذا البحث.

## محمود الغول وصلته باليمن

أسماعيل الأكو

دائرة الآثار اليمنية/ صنعاء

بدأت صلة الاستاذ الدكتور محمود علي الغول رحمه الله باليمن وحضاراته حينما اتجه وهو طالب في كلية الآداب بجامعة فؤاد الاول<sup>١</sup> (جامعة القاهرة) الى دراسة اللغة الحميرية على يد استاذها العربي الوحيد في مصر انذاك الدكتور خليل يحيى نامي رحمه الله فعرف نحوها وصرفها وقواعدها وتعمق في معرفة مفرداتها وتراكيبها حتى أجادها وأتقنها كما أخبرني هذا الاستاذ نفسه حينما زرته في داره في روضة المنيل بعد قدومي الى مصر لأول مرة في تموز سنة ١٩٥٤م فلقد سألته عن عدد طلابه الذين يدرسون هذه اللغة؟ فقال: ان الاقبال عليها قليل فرجوته ان يوجه طلابه الى دراستها و يشجعهم على تعلمها ليعرفوا عن طريقها تاريخ اليمن قبل الاسلام من مصادره الصحيحة الموثوق بها فتعم الفائدة حينما يكتب هذا التاريخ باللغة العربية<sup>٢</sup> وتنتشر معرفته بين أبناء الناطقين بالضاد ان ان معرفته ما تزال محصورة على المختصين بتاريخ اليمن القديم من علماء الاستشراق، فأجابني بأن هذا هو ما يسعى اليه، ثم ذكر لي بأن طالباً فلسطينياً اسمه محمود الغول قد برز في معرفة فقه هذه اللغة وبلغ فيها شأناً بعيداً، فلما سمعت هذا الثناء من شيخه اشتاقت نفسي لرؤيته، وسألته عن مكان وجوده فأجابني بأنه مقيم في بريطانيا وهو على صلة به.

ومضت سنون واذا بالاخ الشهيد محمد احمد نعمان<sup>٣</sup> رحمه الله يرسل الي برقية من بيروت في العاشر من كانون الاول سنة ١٩٦٩م حينما كنت وزيراً للاعلام يقترح ان أوجه دعوة للاستاذين الدكتور محمود الغول والدكتور يوسف اييش لزيارة اليمن فأجبت عليه برقياً بالترحيب وطلبت منه ان يبلغهما الدعوة وانني منتظر تحديد موعد قدومها. ومضى ذلك العام ولم يحضرا كلاهما او احدهما. ثم قدم الدكتور يوسف اييش منفرداً على غير موعد في أواخر آذار سنة ١٩٧٠م فسألته عن زميله فأجاب معتذراً له بأنه مشغول بأمور طارئة حالت دون مجيئه.

ثم تلقيت دعوة من الاستاذ سارجنت رئيس قسم الدراسات العربية في جامعة كمبريدج لحضور الندوة التي ستعقد في ذلك العام في جامعة كمبريدج في يومي ٢٢ و ٢٣ حزيران عن تاريخ الجزيرة العربية وما يتعلق بها من ري وزراعة وعادات واعراف قبلية وغير ذلك، فلبيت الدعوة وسافرت الى بيروت يوم الخميس ١٨ حزيران فزارني صبيحة يوم الجمعة الاستاذ محمد احمد نعمان، والدكتور يوسف اييش فسألتهما عن الدكتور الغول فقالا: انهما على موعد معه ليلحق بهما الى الفندق الذي أنزل فيه، وانتظرنا بعض الوقت، ولما لم يأت زهابنا معا الى مكتبة في الجامعة الامريكية فلم نجده، وفي مساء ذلك اليوم زارني معتذراً عن تخلفه بانشغاله بترتيب سفره الى بريطانيا لحضور الندوة المشار اليها أنفاً وأنه مسافر في غد ذلك اليوم لانه مشارك فيها ببحث حول تاريخ بعض القبائل اليمانية التي ورد ذكرها في النقوش الحميرية، فقلت له: وانا مدعو لحضور هذه الندوة واتمنى ان نسافر معا لكن السفارة البريطانية في بيروت لم ترض باعطائي سمة دخول لانني أحمل

جوازاً سياسياً جمهورياً، والحكومة البريطانية حتى ذلك العام لم تعترف بالنظام الجمهوري في اليمن مع ان الجيش المصري الذي كان موجوداً في اليمن والذي أتخذت بريطانيا من وجوده هناك تعلقة وذريعة لمؤازرة الملكيين بالخبراء والسلاح والمال لمحاربة النظام الجمهوري قد رحل من اليمن في الربع الاخير من سنة ١٩٦٧م وصار النظام الجمهوري معتمداً على نفسه، ومسيطرأ على أهم مناطق اليمن فلم يبق ما يبرر هذا التعتن.

ومع هذا فلولا مساعي صديقي الدكتور هاشم جواد وزير خارجية العراق الاسبق رحمه الله، والذي شغل فيما بعد منصباً كبيراً في مكتب الامم المتحدة في بيروت لما وافقت السفارة البريطانية على اعطائي سمة دخول، وعلى ان تكون في ورقة منفصلة عن الجواز بعد ان بذل جهداً مشكوراً، واتصل بالسفير البريطاني مباشرة، وكتب مذكرة رسمية الى السفارة حتى وافقت وسافرت يوم الاحد ٢١ حزيران ونزلت في بيت الاستاذ سارجنت في ضاحية مدينة كمبريدج حيث كان ينزل فيه الدكتور الغول والاستاذ والتر دوستال فتلازمنا تلازماً تاماً لا يفصله سوى ساعات النوم. ولقد كانت اقامتنا في ذلك المنزل فرصة نادرة لمعرفة الدكتور الغول ومعرفة مكانته العلمية اذ رأيت فيه ما صدق الخبر الخبر، او كما قال الشاعر:

ثم التقينا فلا والله ما سمعت      اذني بأحسن مما قدر رأى بصري

وبعد انقضاء الندوة والتي استمرت يومين زرت معه متحف Fit 3 William التابع لجامعة كمبريدج وشاهدنا فيه مجموعات كثيرة من مخلفات الحضارة المصرية والسورية والاشورية واليونانية وشاهدنا هنالك نقشا حميرياً فتسابقنا معه لقراءة نصه فاذا به يسرده سرداً فكان المجلي، ولا اذكر موضوع النقش وانا اكتب هذه الكلمة الا انه ورد فيه ذكر لقبيلة بكيل، كما زرنا مكتبة الجامعة ورأيت فيها عدداً من المخطوطات اليمانية منها (قرة العيون بأخبار اليمن الميمون) للحافظ عبد الرحمن بن علي الديبع المتوفي سنة ٩٤٣هـ، (روح الروح فيما جرى بعد المائة التاسعة من الفتن والفتوح) لعيسى بن لطف الله بن المطهر بن شرف الدين المتوفي سنة ١٠٤٨هـ (والعقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية) لعلي بن الحسن الخزرجي المتوفي سنة ٨١٢هـ بخط المستشرق السير ردهوس كتبها عن النسخة الفريدة في العالم الموجودة في مكتبة ديوان الهند بلندن في مجلد ثم ترجمه الى الانكليزية في مجلدين وكتب ما يشبه الشرح في مجلد رابع ثم وضع فهرساً للكتاب ورسم خرائط للاماكن التاريخية الواردة في (العقود اللؤلؤية) في مجلد خامس وجلدت كلها تجليداً فاحراً ووضعت في قمطر مصنوع من الجلد المغربي المزركش. وقد أهداها لمكتبة جامعة كمبريدج. كما يوجد هناك ايضا القسم الاخير من كتاب (العقد الفاخر الحسن) للخزرجي نفسه وكتب يمانية اخرى.

وحينما أذن الرحيل بعد انتهاء الندوة أخبرت الدكتور الغول قبل ان يمضي كل منا لسبيله بما أنا عازم على القيام به من زيارة بعض عواصم اوروبا الغربية ثم زيارة مدينة اسطنبول فزودني بتوصية منه الى صديقة الاستاذ العلامة محمد بن ثاو يت الطنجي رحمه الله فأنست بلاقائه وسعدت بصحبته واستفدت من علمه ومعرفته.

فكان عوناً لي على زيارة معالم تلك المدينة العظيمة والدخول الى متاحفها وخزائن كتبها الشهيرة التي تحتوي على نفائس المخطوطات لما له من معرفة ودراية بتلك المكتبات ونواديرها تحتوية من مخطوطات، وكذلك لصلته ومعرفته لحفاظها وأمنائها.

ولقد استرعى انتباهي ان ما من مكتبة من تلك المكتبات الا وفيها جملة من المخطوطات

اليمانية؛ أما مكتبة علي أميري ففيها نحو ثلاثة آلاف مخطوطة جاءت من اليمن. ثم قفلت راجعا الى بيروت لموعده ضربته للدكتور الغول فاحتفى بي وأقام لي مأدبة غداء ودعا اليها الاستاذ الدكتور احسان عباس والاستاذ الدكتور محمود زائد فحدثت له صنيعه اذ انه اضاف الى رصيدي من الأصدقاء صديقين عزيزين، تتجدد صلة المعرفة والعلم بيني وبين الاستاذ احسان عباس عاما بعد عام.

وتركت بيروت عائداً الى صنعاء بعد ان جددت الدعوة للدكتور الغول لزيارة اليمن. فحضر الى صنعاء يوم السبت ٢ نيسان سنة ١٩٧١م وحضر معه الدكتور اوبرماير ثم لحق بهما بعد اربعة ايام الدكتور يوسف ايبش، وقد نظمت للدكتور الغول ولزميليه زيارات متعددة لمعامل صنعاء وأهمها جامع صنعاء الكبير الذي استهواهما بجمال بنائه وروعة زخارف سقفه ولا سيما جناحيه الشرقي والغربي واطلعا على بعض المخطوطات النفيسة الموجودة في خزانتيه الغربية والشرقية وكان مما استهواهم منها (المقامات الحريرية) وهي مكتوبة بخط جميل وعليها زخارف ونقوش فنية وصور متعددة رائعة لبعض مشاهد حوار الحارث بن همام وابي زيد السروجي كتبها محمد بن احمد دغيش اليماني في صفر الخير سنة ١١٢١هـ ووضع في هامش صفحاتها تعاليق وشروحا تفسيرية.

وقد قام الدكتور الغول بتصويرها وكتب بحثا عنها نشرت جريدة النهار ملخصاً له فاشتهر أمرها في الاوساط العلمية كما زار الدكتور الغول وزميلاه مناطق مختلفة من اليمن فزاروا حقة همدان وهي البلدة التي حظيت باهتمام الاستاذين العالمين فون فيسمان H.Von Wissmann وكارل رايتجنز Carl Rathjens اللذين قاما بالتنقيب عن أثارها سنة ١٩٣٢م، كما زاروا بعض المدن الاسلامية الشهيرة مثل حوث وظفار الظاهر (ظفار ذبين) وذمار واب وجبله وتعز وزبيد وكوكبان وشباب وغيرها، وكنت مرافقا لهم في جميع رحلاتهم لافيد واستفيد.

ولقد كان الدكتور الغول يجد متعة ولذة حينما يختلط بالناس في مدن اليمن وأريافه، ويصغى لكلامهم واحاديثهم فيقتنص بعض كلمات لها أصول تاريخية وردت في النقوش الحميرية ولم ترد في معاجم اللغة العربية فيسارع الى تدوينها في مذكرته؛ فمن ذلك انه كان في بيتي ورأى في حديقته اشجار عنب تمتد أغصانها على قوائم حجرية فسالني عن اسمها فقلت له أعماد: جمع عمود، فقال: هذا هو الاسم الذي كنت أبحث عن معناه منذ مدة ولقد فتشت عنه في مضانه من كتب اللغة فلم أجد له تفسيراً ولا تعريفاً الا الآن، واذاف ما معناه: ان كلمة أعماد وردت في بعض النقوش التي أتى فيها ذكر للحرب وتعرضت لوصف غارات الجيوش المنتصرة وما قامت به من تخريب لبيوت العدو، وردم آبار مزارعه، وتدمير اعداد كثيرة من الأعماد، ثم قال ما معناه: فكنت أقف في حيرة من أمرى في فهم معنى هذه الكلمة حتى عرفته الآن وأن المقصود من تدمير الأعماد قطع اشجار الاعناب وإتلاف الاعمدة التي تشرع عليها عرائشه. ثم أخذ الدكتور الغول يستحثني الخطى للاسراع بنشر بقية كتابي «الامثال اليمنية» حتى يستفيد المهتمون بالدراسات اللغوية اليمنية من معاني مفردات الامثال وبخاصة ما يتعلق منها بالزراعة فقد وجد في الجزء الاول منه الذي نشرته سنة ١٩٦٨م جملة من المفردات التي لها أصول لغوية قديمة فاستفاد منها في موضوع دراساته وأبحاثه.

لقد مكنت سرعة فهم الدكتور الغول لمعاني بعض مفردات اللهجات في اليمن من الاستفادة منها في وضع كلمات عربية مرادفة لمعاني الكلمات الواردة في النقوش القديمة حينما قام هو والاساتذة



أ.ف.ل. بيستون وجاك ريكمانزو والتر مولر بوضع معجم سبئي مترجم الى العربية والانكليزية والفرنسية فكان أول ما تحقق من توصيات العلماء الذين اشتركوا في ندوة الحضارة اليمنية التي عقدت في عدن من ٢٢ - ٢٧ شباط سنة ١٩٧٥م وكان هؤلاء العلماء من المشاركين في تلك الندوة. كما كان يطمح أيضا الى تنفيذ أول بند من بنود توصيات هذه الندوة من وضع مدونة للنقوش اليمانية القديمة وترجمتها الى اللغة العربية وسعى هو والاستاذ محمد عبد القادر بافقيه وغيرهما ممن يعنهم الامر لدى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لتبني هذا المشروع ورحبت المنظمة بالفكرة ونوقش هذا الموضوع في اجتماعات اللجان الدائمة للأثار ثم في المؤتمر الثامن للأثار الذي عقد في مراكش في شباط سنة ١٩٧٧م.

ولما لم تسرع المنظمة بالموافقة التامة على تبني هذا المشروع قام الدكتور الغول هو والاستاذ محمد عبد القادر بافقيه والدكتور كرستيان روبان بالتعاون مع المركز اليمني للأثار والابحاث الثقافية في عدن باصدار مجلة (ريدان)<sup>٤</sup> واخذوا في نشر بعض النقوش مترجمة الى العربية الى جانب مواضيع أخرى تتعلق بتاريخ اليمن وحضاراته.

وقد استمرت اقامة الدكتور الغول في اليمن نحو اسبوعين وخلالها طلب منه وزير التربية والتعليم آنذاك ان يشارك بالقاء محاضرة في اول موسم ثقافي تنظمه وزارة التربية والتعليم، فألقى محاضرته عن تاريخ اليمن القديم وتعرض لذكر معنى كلمة اليمن لغة واصطلاحاً فأورد ما قيل في ذلك من تعليقات وأسباب وقال: ان اليمن قد يرد بمعنى الجهة وهي الجنوب، واحتدم النقاش بين بعض الحاضرين وبينه حول هذا المعنى وقال: إنني لم أقل هذا الكلام من عندي وانما القائل به ابن منظور في لسان العرب ونقل ما حدث من نقاش في الموضوع مشوها الى كبار رجال الدولة فلم يستحسنوا ما قاله، وقد غادر اليمن وتكررت زيارته لها فكان يتردد عليها ما بين حين وآخر إما منفرداً وإما مع الاستاذ ابيش، وآخر زيارة له كانت لحضور الندوة العالمية بمناسبة الذكرى الالفية للحسن بن احمد الهمداني التي عقدت في جامعة صنعاء من يوم ٢١ الى ٢٧ ذي الحجة سنة ١٤٠١هـ الموافق ١٩ - ٢٥ تشرين الاول سنة ١٩٨١م وكان لا يغادر اليمن الا وهو كما يقول الشاعر:

و يرجعن من دارين بجر الحقائق

ولما زار الدكتور هاشم جواد الممثل المقيم للأمين العام للامم المتحدة في لبنان اليمن في ١٢ كانون الاول سنة ١٩٦٩م أخذته الى جامع صنعاء واطلع على بعض المخطوطات الموجودة في خزائنه وشرحت له حال المخطوطات في اليمن وبخاصة ما يوجد منها في المناطق الحارة وفي مقدمتها مدينة زبيد العريقة بتراتها الغنية بنفائس المخطوطات وانها معرضة للتلف بسبب هجرها واهمالها لان أصحابها الذين كانوا يهتمون بأمرها ويتعهدونها بالقراءة والمطالعة باستمرار، والصيانة في الوقت نفسه قد ماتوا وخلف من بعدهم خلف هجروا هذا التراث ورغبوا عنه، ولم يحفلوا به او على الأقل يتعهدوه بالتنظيف ومقاومة الارض بالمبيدات الحشرية فأخذت الأرض تنخر في كل كتاب واستفحل خطرها حتى أفنت مئات المخطوطات ولم يبق في بعض الكتب ما يقرأ في صفحاتها من الكتابة الا كلمات مبتورة هنا وهناك.

وقد تأثر لهذا الخبر المفزع كما تأثر رحمه الله لتشوية فن العمارة الاسلامية في صنعاء حينما عمد بعض السكان الى البناء بالاسمنت وتركوا الطرق المثلث التي كانت متبعة في الماضي وقال: لو ان لي من الامر شيء لامررت بهدم المباني الحديثة المقامة على جانبي شارع «علي عبد المغنى» التي افسدت وشوهت طراز العمارة الصناعية والزمت اصحابها باعادتها على نمط ما هو قائم في صنعاء المدينة نفسها.

ولقد وعدني بأنه سيهتم بأمر المخطوطات و يوليها عنايته فاتصل بمنظمة اليونسكو لارسال خبيرين في المخطوطات للاطلاع على حالها ووضع تقرير عنها لتفسير المنظمة على هدى توصيات هذا التقرير وظل الاتصال باليونسكو فترة طويلة حتى اقترحت عليه ان يكلف الاستاذ الدكتور يوسف ايبش والاستاذ الدكتور محمود الغول لما لهما من اهتمام باليمن وبتراثها وتاريخها وتمت الموافقة وسافرا من بيروت في الرابع عشر من ايلول سنة ١٩٧١م وزارا زبيد واطلعا على عدد كثير من المخطوطات في بيوت العلم المشهورة فيها كما شاهدنا بعض المخطوطات وذكرنا احد عشر شخصاً ممن يملكون مكتبات فيها وقدرا عدد المخطوطات بـ ٤٩٩٠.

كذلك فقد شاهدنا في مسجد الاشاعر بزبيد بعض المخطوطات، وجميع ما شاهدناه في زبيد من مخطوطات في حال يرثى لها بسبب الاهمال والتراب والرطوبة كما ان النمل الابيض (الارض) قد احدث فيها اضرارا كبيرة، كما زارا مدن تعز وكوكبان وصنعاء واطلعا في جامع صنعاء على بعض المخطوطات وافاضا في ذكر اهمية ما في خزانتي هذا الجامع من نفائس المخطوطات وبخاصة كتب الاعتزال وقدرا عدد المخطوطات فيهما بنحو ثمانية الاف مخطوطة.

وخلال وجودهما في صنعاء قابلا القاضي عبد الرحمن الارياني رئيس المجلس الجمهوري والاستاذ احمد محمد نعمان عضو المجلس الجمهوري وبعض الوزراء ومحافظ صنعاء وكذلك محافظ تعز ومحافظ الحديدة وغيرهم ممن له اهتمام بالمحافظة على تراث اليمن. وقد وجها تقريرهما الى المستر روبرتس نائب قسم تطوير التسجيل والمكتبات والوثائق باليونسكو وانتهت مهمتهما عند هذا الحد.

وأما الدكتور هاشم جواد فقد فوجئت بنبا قتله في بيروت واقتصرت مهمة اليونسكو بعدئذ على ارسال عدد من نسخ هذا التقرير الى الهيئة العامة للآثار ودور الكتب كما أرسل جهاز تصوير للمخطوطات ولم يرسل معه اوبعده توابعة ومستلزماته من الادوات الفنية التي لا قيمة له بدونها ولا أرسل خبيرا لتدريب من سيقوم بتشغيله واستخدامه.

وأما الدكتور الغول فقد أحب اليمن حبا جما من قبل أن يعرفها فلما عرفها وزار أهم مدنها الاسلامية ومدن ما قبل الاسلام وعرف أبرز رجالها، واطلع على أهم نفائس مخطوطاتها ملكت عليه قلبه وشغف بها حبا وكان اذا سئل عن بلده قال: انني يمني من بلدة الغولة على سبيل الدعابة. ولكنه حينما طلب منه أن يلقي كلمة الوفود التي حضرت وشاركت في أعمال ندوة الحضارة اليمنية في عدن قال: «وأنا اتكلم بين يديكم باسم أعضاء هذه الندوة جملة سواء في ذلك العاكف منهم والباد.

أتكلم أولا باسم الوافدين اليها من بلدان غير اليمن بعضهم زار هذه البلاد من قبل وبعضهم يزورها لأول مرة ولكنهم جميعاً مجتمعون على حبها شغوفون بتاريخها وحضارة أهلها وأشهد استثناساً بما سمعت منهم منذ قدمنا هذا البلد وثقة بما أعرفه من نفسي أن أفندتهم تهوى اليها.

وأتكلم باسم الناطقين بالضاد من بين الوافدين اليها لا يفرقون بين أهلها وبين أهلهم في ديارهم من بلاد العرب الأخرى، و يحنون اليها حنين الانسان الى نبت قومه ومغرس حضارته فاذا جاؤوها شعروا أنهم قضاوا لبانة نفس وحق وطن.

وأتكلم باسم اليمانيين حاضري هذا البلد لا أراني في ذلك وكيلاً عنهم فحسب بل أصيلاً وواحداً منهم فنحن في ديارنا التي نشأت فيها في أرض البيت المقدس ما زلنا نسمي يمناً حين ننزل منازلهم

من الأنساب العربية القديمة، ولكنني لن أطالب اليوم وفي هذا المأ بالسترجاع جنسيتي اليمنية  
فنحن مشغولون كما أنتم مشغولون معنا بالسترجاع وطن واسترداد حق غصيب، فإذا فرغنا من ذلك  
على ما نرجو وترجون لنا ظافرين في وقت غير بعيد ان شاء الله عدت اليكم مطالباً بالجنسية  
اليمنية».

فرحم الله فقيدنا واستاذنا محمود الغول  
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

١. كان الدكتور الغول يؤثر أن يسمى جامعة القاهرة جامعة فؤاد الأول لأن هذا الاسم هو الذي كان شائعاً حينما كان طالباً فيها قبل قيام الثورة المصرية سنة ١٩٥٢م.
٢. كتب الاستاذ نامي بعدئذ فصولاً كثيرة عن تاريخ اليمن قبل الاسلام كان يلقيها محاضرة على طلابه وأهداني منها مجموعة غير كاملة، وأخبرني أنه عازم على استكمال كتابة تاريخ تلك الفترة وطبعه، وأرجو أنه تحقق له هذا الأمل.
٣. اغتالته يد أثيمة في بيروت ليلة الجمعة ٢٨ حزيران سنة ١٩٧٤م.
٤. صدر من هذه المجلة أربعة أعداد، وكان الدكتور خليل يحي نامي ينشر نقوشاً في بعض أعداد مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة مترجمة الى العربية، كما ترجم النقوش التي قام محمد توفيق بتصويرها من الجوف تحت اسم (أثار معين في جوف اليمن) ونشره المعهد الفرنسي بالقاهرة سنة ١٩٥١م كما نشر المعهد ترجمة الدكتور نامي سنة ١٩٥٢م ونشر الاستاذ محمد عبدالقادر بالغفقيه (في تاريخ اليمن القديم) بعض النقوش، كما نشر الاستاذ زيد عنان في كتابه (تاريخ حضارة اليمن القديم) سنة ١٩٧٦م نقوشاً أخرى وأصدر الاستاذ مطهر الارياني كتابه (في تاريخ اليمن) الذي نشر فيه لاربعة وثلاثين نقشاً.
٥. الغولة: بلدة في عيال سريح شمال صنعاء.

## نحو دراسة النحو العربي دراسة سامية مقارنة

رمزي بعلبكي

الجامعة الاميركية/ بيروت

يجمع الباحثون، عرباً ومستشرقين، على أنه لم تكد تحظى لغة من اللغات بمثل ما حظيت به العربية من تراث نحوي يتمثل صرحاً مكيناً في نظرية نحوية تقوم على الجمع والتعديد والتعليل، وتنطلق من الشاهد المحص والموثق الى القاعدة المضبوطة، ثم تتخطاهما الى الفلسفة النحوية من علة وعامل وقياس. وعلى ما قد يشوب هذا البناء من خطأ الحكم، وعلى ما قد يتخلله من الاغراب في تعقب العلة والاعراق في تتبع المتخيل والمفترض، فالثابت ان صنيع النحويين لما يقارب الابداع بل الاعجاز. ولئن كان بناء العربية، في عبارة الخليل، يشبه «داراً محكمة البناء، عجبية النظم والاقسام»<sup>١</sup>، فقد أسهم النحويون في الدلالة على احكامه وفي التنبيه على أسرارهِ وغوامضهِ.

ولقد كان شيخنا الذي نكرمه اليوم ذا نظر ثاقب في تاريخ النحو العربي، يعي أصوله ويغوص على تفصيلاته ويرافقه في استشراف مستقبلنا معه، ولذا غرس حبه بل الولوع به في نفر من طلابه ومريديه. غير ان ايمانه بذلك البناء المحكم الذي قدمت به مازجه عامل يندر ان تقع عليه بين علمائنا، أعني معرفة أصيلة وشمولية بأخوات العربية الساميات، فالى اختصاصه بالعربية الجنوبية، كان عالماً بالعبرية القديمة، والآرامية، والسريانية، وسائر اللهجات الشمالية الغربية من فينيقية ونبطية وتدمرية، وملماً بالحبشية والبابلية. والنتيجة محتمة، فقد أدرك، رحمه الله، ان دراسة العربية من زاوية النظر التاريخية البحتة تقف بالدارس عند فهم ضيق اللغة يغنيهِ عنه قراءة النحويين القدماء، وأن الدراسة التي تتخذ المنحى المقارن بين العربية وأخواتها منهجاً لها ثابتاً، هي وحدها تقضي الى فهم العربية فهماً صحيحاً والى معرفة أصولها التي منها انبثقت وعنها تطورت وأذكر انني حدثته مطولاً عن وضع نحو مقارن للعربية على هذا النمط فشجعني على ذلك وأقر مخططاً عاماً اطلعته عليه فيه، وهو في كثير من المسائل والآراء مستمد من علم قبسته منه في فترة طويلة من دراستي عليه. وفي هذا البحث سأحاول ان أبين نماذج من الدراسة السامية المقارنة في اطار موحد، وهي المفاهيم النحوية القديمة الموروثة التي يمكن للدراسة المقارنة ان تعدلها وتقومها، في الابواب اللغوية الثلاثة الكبرى، اي الاصوات والصرف والنحو. ولعل في ما قدمت به عن صنيع النحويين ما يبيح لنا النظر في بعض أخطاء الحكم التي لا تضير البناء العام.

لم يكن النحويون العرب بغافلين عن العلاقة بين العربية وأخواتها الساميات. وأقدم ما نقع عليه من ذلك قول الخليل في مادة «كنع» في العين: «وكنعان بن سام بن نوح اليه ينسب الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تقارب العربية»<sup>٢</sup> وجاء في تكملة اصلاح ما تغلط فيه العامة للجواليقي «ان العبرانية معدولة عن السريانية كما عدلت النبطية من العربية كأن العبرانية بدوية السريانية»<sup>٣</sup>. أما ابن حزم فيجزم بأن الاختلاف بين العربية والعبرية والسريانية ناشئ عن «تبديل ألفاظ الناس على طول الازمان، واختلاف البلدان ومجاورة الأمم»<sup>٤</sup>، و يبدو أنه اول من عبر

ليس الغرض من هذه الشواهد ان نقول ان حرف الصفيير في الكشكشة والكسكسة ضمير غيبية، فهذا لا يصح لأن شواهد اللغويين كلها للخطاب، غير ان استخدام حرف الصفيير هذا الاستخدام المطرد في أكثر اللغات السامية تباعداً، أي من أقصى شمال الرقعة السامية في الأكديّة الى جنوبها في العربية الجنوبية يؤكد تماماً ان هذا الحرف عنصر سامي أصلي مشترك، تماماً كالهاء الشائعة في الضمائر الغيبية في العربية الشمالية وبعض الجنوبية وفي العبرية والسريانية والفينيقية والاوغاريتية والحبشية. وإذا ما قرنا هذا بتعايش الصيغ أفعل وهفعل وسفعل وشفعل في الساميات، بل ضمن اللغة السامية الواحدة، وبسبب استفعل وما يقابلها في اللغات الأخرى، فليس عجباً ان يرد حرف الصفيير في رأيتش او رأيتكش وفي رأيتس ورأيتكس، على انه لاحقة فقدت معناها الاصلية او وظيفتها الاصلية، او غاب عنا امكان معرفتها. ان هذا التفسير يغنينا عن القول ان اللغويين اضطربوا في كتابة صوت «تش» او «تس»، ولكنه من جهة أخرى أضعف من تفسير هذه الظاهرة على التحول الصوتي لغموض العلاقة بين وظيفة السين في كل من المواضع التي بينا استعمالها.

(٣) التلثلة: في كتاب سيبويه شرح مستفيض لهذه المسألة، وان لم يسمها بمصطلحها هذا بل شرحها بقوله: «هذا باب ما تكسر فيه أوائل الافعال المضارعة للاسماء كما كسرت ثاني الحرف حين قلت فعل»<sup>٢٤</sup> وقد عد اللغويون هذه الظاهرة منافية للفصاحة، واستحسنوا خلو لهجة قريش منها،<sup>٢٥</sup> في حين شرحها سيبويه متجرداً فقال: «وذلك في لغة جميع العرب الا اهل الحجاز، وذلك قولهم أنت تعلم ذاك وأنا اعلم وهي تعلم ونحن نعلم ذاك، وكذلك كل شيء قلت فيه فعل من بنات الباء والواو التي الباء والواو فيهن لام او عين، والمضاعف، وذلك قولك شقيت فأنت تشقي وخشيت فأنا أخشى وخلصنا فنحن نخال وعضضت فأنتن تعضض وأنت تعضض»<sup>٢٦</sup>. أما قول سيبويه انهم كسروا هذه الاوائل لأنهم ارادوا ان تكون أوائلها كثواني فعل فلا يؤيده اي دليل ملموس وهو لا يعدو التخمين والحدس.

والمسألة لا يستقيم حلها الا بالمنهج السامي المقارن، بعيداً عن التخمين والظن. فالضمائر السابقة على المضارع بالعربية – او الحجازية تحديداً – (وأقرب الساميات اليها، في هذا، الأكديّة) تحوي دون استثناء حركة الفتح، كما في المقطع الاول من أفعل، تفعل، يفعل، يفعلان، نفعل، يفعلون الخ، وهذا الاتساق محوج الى التأمل ولا سيما ان معظم اللغات السامية الأخرى اما تشارك العربية في مثل هذا الاتساق واما لا تشاركها الفتحة اصلاً<sup>٢٧</sup>. إن الضمائر التي تسبق الفعل المضارع أجزاء من الضمائر المنفصلة المقابلة، الا في ضمائر الغيبة، فالهمزة المفتوحة في أفعل جزء من أنا، والتاء المفتوحة في تفعل جزء من أنت والنون المفتوحة من نفعل جزء من نحن. أما الضمائر الأخرى السابقة على المضارع ففتحتها مردودة الى المقايسة اي الى تأثرها بالفتحة في الصيغ المذكورة. معنى هذا أننا كنا نتوقع ان تكون الكسرة حركة التاء في تفعّلين للمخاطبة لان التاء جزء من أنت، فالفتحة الحاصلة اذا محولة عن الكسرة قياساً على صيغة المخاطب تفعّل. ومثل هذا يصح على الضمير المشترك للمخاطبين والمخاطبات تفعّلون، فالتاء مفتوحة قياساً على المتكلم والمخاطب والمتكلمين، وان كانت ضمة في أصلها لانها أنتم وانتن في الانفصال.

والذي حصل في لهجات التلثلة أمر مشابه لما في الحجازية من حيث أنه وليد المقايسة، ولكنه مخالف لها في طبيعة الحركة، اذ ان الكسرة هي التي غلبت على سائر الحركات وأثرت فيها، فالتلثلة في العربية ما هي الا ظاهرة سامية مشتركة في الضمائر السابقة على الفعل المضارع، كالكسرة التي تميز معظم هذه الصيغ في العبرية والآرامية والسريانية والحبشية. ولعل من بقايا هذه الكسرة

الغالبية صيغة إخال، بكسر الهمزة، والتي لا يعلم سبب آخر لكسرها، والطريف ان بني أسد، وهم أصحاب التلتلة، يفتحون همزة هذ الكلمة،<sup>٢٨</sup> ولا علة عندي لهذا، ان صح، الا المقايضة تعمل في اتجاهين مختلفين.

ولئن اثبتت النماذج الثلاثة السابقة للدراسة الصوتية الحاجة الى الدراسة السامية، فاقصى ما تكون هذه الحاجة في فهم العلاقة بين الصوامت العربية والصوامت السامية – الام، ولا سيما من حيث المحافظة والتطور. وقد قمت بهذا العمل في غير هذا الموضع فأثبت اتفاق العربية والسامية الام في الشاء والذال والطاء والضاد والغين والحاء، واختلافهما في الفاء والجيم والسين والشين،<sup>٢٩</sup> ولا بد ان تكون هذه الخطوة هي الاولى في أية دراسة سامية مقارنة لما تكشف عن موقع العربية من أخواتها ومن الاصل المشترك الأم.

## ثانيا: الصرف.

قد لا ينجلي كثير من الصيغ الصرفية في العربية الا بمقارنته بنظائره في اللغات السامية. ونقتصر هنا للتمثيل على أدوات او الفاظبعينها، لا سيما التي اختلف النحويون فيها:

(١) الادوات باعتبار بساطتها وتركبها:

من «الادوات» المشكلة في هذا الاعتبار ضمير الغائب والغائبة، اي هو وهي، واختصر ابن الانباري المسألة على الوجه التالي: ذهب الكوفيون الى ان الاسم من هو وهي الهاء وحدها، وذهب البصريون الى ان الهاء والواو من هو والهاء والياء من هي هما الاسم بمجموعهما<sup>٣٠</sup> وعلى ما في حجج الفريقين من لطف، فالامر لا ينجلي الا بالمنهج المقارن. فمن الملاحظ في صيغ الضمائر المنفصلة تركيبها من عناصر ضميرية او اشارية او عديده، وهذا واضح في الصيغ التي تبدأ بـ an، نحو أنا (an + a) وانت (an + ta) وأنت (an + ti) وأنتم (an + tu + mu) وانتن (an + tu + nna) وأصلها antina\*<sup>٣١</sup> وبهذا نفسر كلا من الصيغ anahnu في العبرية و enahna في الآرامية و enahnan في السريانية بأنها قيست على سائر الضمائر المبتدأة بـ an اذ لم تكن an هذه جزءا منها في الاصل. وعلى ذلك تتضح ضمائر الغائبين، فالضمير humu فيه العنصر mu – نفسه الذي تجده مميزا للمذكرين في antumu، وكذا hunna في المؤنث، و humā في الصيغة المثناة المشتركة. اما ضميرا الغائب والغائبة، اي هو وهي، فالمقارنة تثبت تركيبها لان النظر في الضمائر المنفصلة السامية يكشف عن طبيعة التفرقة بين عدد من الضمائر في هذه اللغات، فهي تفرق بالصائت بين المذكر والمؤنث، وتفرق بالصامت بين المخاطب والغائب، فالفتحة والكسرة في أنت وأنت علم على التذكير او التأنيث<sup>٣٢</sup>، في حين ان التاء نفسها هي العنصر الضميري<sup>٣٣</sup> الذي يميز المخاطب والمخاطبة معا عن سائر الضمائر، ولا سيما ضمائر الغيبة. فالقطع الثاني من hiya huwa هو الذي يفرق بين المذكر والمؤنث في هاتين الصيغتين. وسواء اكان الاصل السامي لضميري الغائب والغائبة huwa و siya<sup>٣٤</sup> ام huā و siā<sup>٣٥</sup> فالضميران مركبان، كل من عنصرين منفصلين في الاصل والوظيفة.

ومن باب الضمائر ايضا خلافهم في إياك وفروعها، فمن قائل ان الكاف والهاء والياء من إياك وإياه وإياي هي الضمائر المنصوبة، وإن إيا عماد، الى قائل ان ايا هي الضمير وما يليها حروف لا موضع لها من الاعراب، وغير ذلك من القول كثير<sup>٣٦</sup>. والصواب ان «إيا» في الاصل علامة المفعولية يقابلها في العبرية er وهي تسبق المعارف من المفاعيل، ومثلها في الآرامية yar، ولذلك فالقول ان

الكاف في إياك حرف خطاب تخريج لطيف لكنه غير صائب، فإن et العبرية تدخلها الضمائر المتصلة تماماً كما في العربية. ولعل فكرة احرف الخطاب في النحو العربي مما يجب ان نعيد فيه نظراً. وفي افراد كم وتركبها خلاف ايضاً.<sup>٢٧</sup> ولعل أقرب الاقوال الى الصواب قول الفراء في معانية اذ جعلها من الكاف موصولة بـ «ما»، وان أخطأ في اعتبار الكاف زائدة كزيادتها في قولهم: كهين.<sup>٢٨</sup> والكاف انما هي كاف التشبيه التي لا تخلو منها لغة سامية، مع العنصر الدال على الاستفهام غير العاقل وهو ما في العربية والعبرية والآرامية (وعلى الأرجح في الفينيقية) و mā او man في السريانية و minū في الاكدية. ومما يؤكد ان كم مركبة من هذين العنصرين ان في بعض اللغات السامية بما فيها العربية صيغة شبيهة بها، وهي كما المركبة من كاف التشبيه واسم الموصول، ففي العبرية kemō وفي الآرامية kemā وفي الحبشية kama. ونرى ان كما هذه في العربية أصل كم، فمن المألوف في اللغات ان تؤخذ أسماء الاستفهام من أسماء الموصول نحو من وأي العربيتان<sup>٢٩</sup> و what الانكليزية و que الفرنسية. ثم عمدت العربية الى التفرقة بين كما وكم على نهجها في التمييز بين الأدوات ذات الاصول الواحدة والوظائف المختلفة.<sup>٤٠</sup>

والامثلة كثيرة، ومنها نشير سراعاً الى «لات» التي من اخوات ليس، فقد قالوا انها من لا النافية وتاء التأنيث (ولا ندري معنى التأنيث فيها)، وقيل انها فعل، وقيل انها كلمة وبعض كلمة، اي انها من لا النافية والتاء زائدة في أول «الحين»<sup>٤١</sup>. والحق أنها من لا النافية ملحقة بأداة قديمة تحفظ بها السريانية في īt، اي يوجد، فمعنى الاداة الحرفي: لا يوجد. واذا كان التقابل الصوتي بين لات و īt تاماً، فانه اقل وضوحاً في ليس (وأصلها لا آيس كما قال الخليل)<sup>٤٢</sup>، لان مقابلها في العبرية الشين التي في yēš، وكذلك išu في الاكدية وتدخلها اداة النفي ā. وحين تكون السين العربية نظيراً للشين العبرية فالمتوقع ان تجد في السريانية شيئاً ايضاً (نحو سنة يقابلها في العبرية sānā وفي الآرامية والسرانية snā ونحو سمع يقابلها في العبرية sāma وفي الآرامية والسرانية sāma...)، كما ان الشين العبرية تقابل التاء السريانية عندما يكون نظيرهما العربي ثاء (نحو تلج talgā و seleg سوسن و šūsān و šūsāntā). غير ان صعوبة التقابل اللفظي لا تنفي العلاقة الاصلية بين ليس، yēš و īt، ولعل السبب في عدم التقابل الظاهري كثرة استعمال ليس، الامر الذي يعرضها للتغيير. وأخيراً يبدو ان لكن مركبة من لا النافية و kēn التي معناها «كذا»<sup>٤٣</sup> وقد ادرك نفر من القدماء أنها مركبة، وان جعلوها من لا وأن والكاف الزائدة<sup>٤٤</sup>، واذا صح أنها مركبة فلعل الشبه بينها وبين لكن شبه عارض ان كانت هذه من اللام وكاف التشبيه وأن، اللهم الا إن كانت لكن فرعاً على لكن، فيكون تشديد نونها فرعياً، وذلك قياساً على إن وأن وكان.

## (٢) الأدوات باعتبار طبيعتها الاسمية او الفعلية او الحرفية.

اختلف نحو يونان في طبيعة ادوات بعينها لانهم لم يستطيعوا ان ينظروا في اصولها وفي طبيعة وظائفها في اللغات القريبة من العربية. ولعل في خلافهم في «رب» اسم هي أم حرف نموذجاً واضحاً على اضطرابهم في مثل هذا. وينقل ابن الانباري عن الكوفيين أنها اسم وعن البصريين أنها حرف جر.<sup>٤٥</sup> وفي عرض المسألة على المقارنة السامية يتبين ان سائر الساميات يخلو من اداة جارة من هذا الاشتقاق، ويبقى ان تكون العربية قد ابتدعت بنفسها هذه الاداة دون ان تكون من الموروث السامي المشترك. غير ان هذا الاحتمال بعيد لان في اللغات السامية معاني الجذر (رب ب) – او



(رب) عن الثنائيين – يبدو ان «رب» العربية مستقاة منها او مرتبطة بها. وهذا الجذر في اللغات السامية يدل على التكثير، ففي العبرية مثلاً rab اي الكثير، و rab أي الرئيس (ومنها الرب)، و rōb و rebābā أي الكثرة، و ribbo اي عشرة آلاف، و rabīṭ أي الزيادة، وعلى معنى الزيادة نفهم الربا في العربية، والتربية اي التنشئة، والرب لغظة، والربوة لارتفاعها، والربرب اي القطيع من بقر الوحش، والربة اي الفرقة من الناس تبلغ عشرة الاف. ومن الغريب ان ابن فارس نفسه، على شغفه بالاصول والمعاني الجامعة، لم يلتفت الى العلاقة بين هذه المعاني وبين رب، فبعد ان قسم المادة الى ثلاثة اصول قال: «فأما رب فكلمة تستعمل في الكلام لتقليل الشيء، تقول: رب رجل جائني، ولا يعرف لها اشتقاق»<sup>٤٦</sup>. ولعل الذي وقع فيه ابن فارس انه لما فصل، على ما يقتضيه المنهج الثلاثي، بين (رب) و (رَبى) لم يلمح العلاقة بينهما، وان كان قد اصاب تماماً في قوله ان «الراء والباء والحرف المعتل وكذلك المهموز منه يدل على اصل واحد، وهو الزيادة والنماء والعلو»<sup>٤٧</sup>. وإلى هذا فقد أضله عن الصواب قوله إن رب لتقليل الشيء، فالمقارنات السامية تثبت ان الاصل في رب هو التكثير، وقد نمي الخلاف، على أية حال، في ذلك، ومن أحسن ما قيل فيها قول ابن هشام: «وليس معناها التقليل دائماً، خلافاً للكثيرين، ولا التكثير دائماً، خلافاً لابن درستويه وجماعة، بل ترد للتكثير كثيراً وللتقليل قليلاً»<sup>٤٨</sup>. وفي كل هذا دليل على أصل رب، فلا يستقيم ان تكون حرف جر، أما ان تعمل الجر في العربية فقد يكون لأنها اسم في الاصل وما بعده مضاف اليه، ثم فقد التركيب معناه، فقال عنها البصريون انها حرف جر ان نظروا في عملها لا في طبيعة اشتقاقها. أما فتححتها فتحتمل أكثر من تفسير، فقد تكون أثراً من تأنيث، على نمط كثير من الظروف adverbs السامية المؤنثة الصيغة،<sup>٤٩</sup> أو انها ناشئة قياساً على فتحة البناء في كثير من الادوات المشددة الآخر في العربية، نحو لعل وعل وإن وكان. أما ضمة رائها فغير مستغربة لتردد هذا الجذر في الساميات بين فتحة وضمة في رائه. وإذا صح تفسيرنا فان التقليل في رب فرع على التكثير، وهو أمر يتحكم به الاسلوب تبعاً للمعاني المطلوبة في التعبير.

ومثل «رب» و«عسى»، والخلاف هنا على فعليتها او حرفيتها. ويقول ابن هشام أنها «فعل مطلق، لا حرف مطلقاً خلافاً لابن السراج وثعلب»<sup>٥٠</sup>. وليس من السهل تحديد أصل «عسى» لان النظائر السامية لا توافقها تماماً في المعنى وفي التقابل الصوتي. فأقرب ما نجده اليها في الساميات asā العبرية، ومعناها «فعل»، والسين العربية بازاء السين العبرية، وهذا غير مألوف في المقابلة الصوتية. ولكن قد يعزز العلاقة بين الكلمتين ان ليس في العربية «عشا» او «غشا» بمعنى يمكن ان يقابل asā العبرية. أما من حيث الملابس في المعنى فقد تكون عسى العربية شهدت تخصيصاً لعموم المعنى الذي احتفظت به العبرية، فصارت تختص بالدلالة على ما يرجى وقوعه من فعل، لا على ما هو واقع فعلاً. وعكس ذلك جائز ان كانت الصيغة العربية أقرب الى الاصل، اي ان المعنى العبري شهد تعميماً أزال خصوصته الاولى. وقد كان الدكتور الغول يرى ان «عسى» العربية أداة «انحدرت رتبته» هذا في عبارة كان يكررها علينا، يعني انها انحدرت من الفعلية – كما في العبرية – الى رتبة الفعل المساعد الذي فقد تصرف الأفعال تصرفاً تاماً، كما في العربية. وعلى ان في القول بتقابل الاداتين العربية والعبرية ما يحمل على تقبله ظاهراً، فان المشكلات التي تطيف به تحول بيننا وبين اقراره باطمئنان.

### (٣) الادوات باعتبار معانيها.

تنكشف المعاني الاصلية للادوات، وكذلك الكلمات طبعاً، بالدراسة المقارنة. ونمثل هنا على هذا النوع بالنظر في معنى «إن» التي لا يسعفنا النظر في العربية وحدها على معرفة حقيقتها في الدلالة. أجمع النحويون العرب على معنى التوكيد في إن. وقد يكون هذا صحيحاً في الاستعمال الفصح، وإن نكن قد جرينا على غيره في يومنا هذا – ولكنه لا يكشف حقيقة المعنى الاصلى لهذه الاداة – وما يقابل «إن» موجود في اللغات السامية الشمالية الغربية، وهو الاداة hinnē العبرية والفينيقية، وēn السريانية وhn ربما hl في الاوجاريتية. وهذه الادوات تستعمل للتنبيه (اي انها interjections) ومن ذلك مثلاً في الفينيقية ان نقش احيرام كالتالي: <sup>٥١</sup> (3) tht zn (2) hn ypd lk (1) ld t فكلمة hn تنبيه للمخاطب المعتدي على حرمة القبر بأن وراء هذا المكان شراً ينتظره، فالاداة هنا محتفظة بقوة كبيرة في المعنى، ولا سيما في سياق الحال الذي جاءت فيه. ويبدو ان هناك مرحلة وسطية بين استعمال هذه الاداة للتنبيه (وكانها مرادف ل r<sup>2</sup>eh العبرية اي انظر وتنبيه) وبين استعمالها في العربية مع الجملة الاسمية. وتلك المرحلة هي التي كانت تحتفظ فيها الاداة بمعنى التنبيه ولكنها تدخل على كلام، غير جملة، تنبه الى مضمونه. ففي الاوجاريتية مثلاً <sup>٥٢</sup> hn ym w n اي انتبه، يوم وثان؛ وفي العبرية <sup>٥٣</sup>

lēk – hinne īsteka qah wa – اي: انتبه، زوجك، (او: ها هي زوجك)، خذها وانصرف. غير ان استخدامها تطور من مجرد التنبيه على مضمون الكلام، الى التنبيه على مضمون الجملة، وهنا ضعف معنى التنبيه فيها الى غرض تصدر الجملة، كما في الاوجاريتية <sup>٥٤</sup> hn šph yitbd اي: ان العائلة ستفنى، وفي العبرية <sup>٥٥</sup> hinnekā met اي انك ميت (اي ستموت)، و hā a m hazze – hapli<sup>٥٦</sup> le – hineni yōsip اي هانذا اعود اصنع بهذا الشعب عجباً.

كذا ينكشف اصل «إن»، وأنها فقدت معناها الاصلى، اي مجرد التنبيه، وان كنا نميل الى اعتبار «انه» التي عدها النحويون حرف جواب، <sup>٥٧</sup> بقية من الاستعمال الاصلى. ولعل من الممكن ان يكون لمعنى التنبيه الاصلى علاقة بضمائر الاشارة، كما توحى شدة الشبه بين hinnē العبرية و hēnnā التي يقابلها في العربية هنا، وإن كان ينشأ عن هذا مشكل، فلم توجد الهاء في هنا، hēnnā في حين تخفف همزة إن الى هاء في العبرية؟ وعلى أية حال، ابتدعت العربية أن دون سائر الساميات وميزتها بالفتحة عن الاصل المكسور. أما قول النحويين إن «إن» تخفف وتعمل عمل الثقيلة او لا تعمل، <sup>٥٨</sup> فصناعة نحوية خالصة فـ «إن» المخففة هذه اقرب الى أن الناصبة من اي شيء آخر، ويبدو ان الصناعة النحوية أخطأت النظر في هذا الامر.

### ثالثاً: النظم.

لعل النظم اقل الابواب اللغوية حظاً عند علماء اللغات السامية، فكثيراً ما اغفلوا هذا الجانب، وقد يعود هذا الى صعوبة البحث في مسائل النظم، ولافتقاره خلافاً للاصوات والصرف الى مادة واضحة المعالم محددة الاطار. ننظر هنا في نماذج من مسائل النظم او علاقات الكلم في التركيب. من مسائل النظم التركيب الذي تقع فيه واو المعية التي يليها المضارع المنصوب. فالمسلم به عند النحاة ان هذا التركيب «ليس له في جميع الكلام الا معنى واحد، وهو الجمع بين الشيئين» <sup>٥٩</sup>،

وبعبارة آخر: «وتكون الواو في هذا بمعنى مع فقط».<sup>٦٠</sup> ومع ان هذا التفسير يصح في بعض تراكيبيهم المصنوعة، نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن، فانه لا يكاد يفي في معظم الشواهد الحقيقية لهذا التركيب، ففي قول ميسون:

لبس عباءة وتقرعيني أحب الي من لبس الشفوف<sup>٦١</sup>

ليس المقصود المصاحبة بين اللبس والقرعة، بل الثاني مسبب عن الاول، كفاءة التركيب مع الفاء، وهذا أيضا يصح في قوله تعالى (ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين).<sup>٦٢</sup> أما الامثلة التي لا تحمل معنى السببية فالرفع فيها جائز نحو قول قيس بن زهير:

فلا يدعني قومي صريحا لحره لأن كنت مقتولا ويسلم عامر<sup>٦٣</sup>

وكذا في سائر الشواهد<sup>٦٤</sup> والذي يؤيد تفسيرنا هذا لظاهرة النصب بعد واو المعية، التركيب العبري الذي يجيء فيه الفعل المضارع وفي آخره فتحة تقابل النصب في العربية بعد فعل دال على الامر، فمن ذلك<sup>٦٥</sup>: dabbēr el-benē Yisrā'el we- yāšūbū: كلم بني اسرائيل ان يرجعوا وينزلوا، كما جاء في الترجمة العربية، ولعل أحسن من هذا أن يقال: كلم بني اسرائيل ويرجعوا وينزلوا، لما بين التركيبين العربي والعبري من شبه في استخدام الاداة وتقدم الجملة الانشائية عليها وعملها النصب في الفعل اللاحق، فالواو التي تسبق «يرجعوا» بمعنى الفاء، وقد درج على ترجمة مثل هذا التركيب العبري بـ so that الدالة على السببية.

ومن مسائل النظم ايضا نذكر مسألة العلاقة بين أسماء الاشارة والاسماء الموصولة في الاستعمال، ومعنى التراكيب التي يقع فيها اسم الموصول موقع اسم الاشارة. ولا بد من اثبات العلاقة بين أسماء الاشارة والاسماء الموصولة في اصل الوضع، فالذي يوحى به النظر السامي المقارن هنا ان هذين النوعين من الاسماء كانا في فترة متقدمة من التاريخ اللغوي يشتركان في أدواتها، او انه لم يكن التمايز بينهما قد اكتمل على الوجه الذي آل اليه. ونجد في بعض اللغات السامية أدوات متقاربة جدا بعضها اشاري وبعضها موصولي. ففي الحبشة مثلا elwa za للوصل بـ za و elū و للاشارة، وفي العبرية تقع ze للاشارة غالباً لكنها تقع موصولية ولا سيما في الشعر، كما أن فيها zo و zu موصولية. وقد تكون الاسماء الموصولة الاكدية التي تقوم على العنصر z مرتبطة في النشأة بضمائر الغيبة المنفصلة، فان صح هذا توسعت دائرة الاشتراك في الادوات الاساسية لتشمل الضمائر عامة، ومنها «ضمائر» الاشارة والموصول. وفي العربية مسائل تنجلي بعد اثبات هذه العلاقة، من ذلك ما نقله ابن الانباري عن الكوفيين من «أن هذا وما أشبهه من أسماء الاشارة يكون بمعنى الذي والاسماء الموصولة، نحو: هذا قال ذاك زيد، اي: الذي قال ذاك زيد».<sup>٦٦</sup> ومأخذ المسألة «معاني القرآن» للفراء، فقد ذكر ان «العرب قد تذهب بهذا وذا الى معنى الذي»<sup>٦٧</sup> وأن «تلك وهذه توصلان كما توصل الذي»<sup>٦٨</sup> وشاهده في الموضعين قول يزيد بن مفرغ الحميري:

عدس ما لعباد عليك اماره أمنت وهذا تحمليين طليق<sup>٦٩</sup>

ان في هذا البيت لبقية من مرحلة لغوية قديمة لم تكن وظيفتا الاشارة والموصولية متميزتين لا بالأداة ولا بالتركيب، ولم يبق في العربية كما وصلتنا، وباستثناء مثل هذا البيت، من الاشتراك بين «هذا» ومشتقاته و«الذي» ومشتقاته سوى الصامت المشترك، اي الذال على مرحلة لغوية قديمة قول الفرزدق:

ما أنت بالحكم الترضى حكومته ولا الاصيل ولا ذي الرأي والجدل

وقول الآخر:

من القوم الرسول الله منهم لهم دانت رقاب بني معد<sup>٧٠</sup>

ففي البيتين تحتفظ «ال» بقوتها الموصولية التي فقدتها في سائر اللغة، وإن ظلت، من حيث اللفظ جزءاً من بعض الاسماء الموصولة. وتتوثق عرى العلاقة بين العنصر الاشاري والعنصر الموصولي ايضا بأداة التعريف العربية نفسها، وذلك أنها، الى احتفاظها بمعنى الموصولية كما مر، تحتفظ في الفاظبعينها بمعنى اسم الاشارة. فكلمة الآن تعني هذا الوقت (وقد تنبه النحويون الى هذا)،<sup>٧٦</sup> ومثلها اليوم، والسنة، هي باقية في عامياتنا. ويؤيد هذا التفسير ان اداة التعريف في العبرية تحتفظ في مواضع محددة بمعنى اسم الاشارة او اسم الموصول، فمن الاول كلمات من مثل hayyōm (هذا اليوم) hallailā (هذه الليلة) Happa'am (هذه المرة) hašsanā (هذه السنة)<sup>٧٧</sup> ومن استعمال هاء التعريف العبرية اسما موصولا العبارتان التاليتان: <sup>٧٨</sup> anše ham - milhāmā he-hālekū ittō و <sup>٧٩</sup> kōl ha - hiqdīs Šemū'el hā - rōē اي وكل ما قدسه صموئيل الرائي، و <sup>٨٠</sup> anše ham - milhāmā he-hālekū ittō اي: رجال الحرب الذين ساروا معه<sup>٨١</sup>.

وفي باب النظم يتضح كثير من خصائص الأدوات العاملة في العربية بالنظر المقارن، ونمثل على ذلك بأمرين: الجزم بلم، والنصب بكما.

من اللافت في لم انها تختص بالدخول على المضارع في حين ان معناها نفي الماضي، وفي عبارة سيبويه: «إذا قال فعل فان نفيه لم يفعل.. وإذا قال لقد فعل فان نفيه ما فعل...»<sup>٨٢</sup> ولذا قالوا انها حرف قلب. وهذه الظاهرة يقابلها ما يعرف باللغات السامية الشمالية الغربية بواو القلب wāw consecutive، فهذه الواو تجيء في العبرية، في السياق الاخباري، قبل الفعل المضارع لتقلب زمنه الى الماضي، كما تجيء قبل الفعل لتقلبه الى المضارع، وهي كثيرة الورد الى حد الافراط وتجيء هذه الاداة في الفينيقية<sup>٨٣</sup> ايضا. واشترك العربية، وهي لغة جنوبية، واللغات الشمالية الغربية في هذه الظاهرة يعزز قدمها، وقد نردها الى زمن لم تكن الازمنة مختصة فيه بصيغ معينة. وهذا يكشف أمرا آخر عن «لم» فهو يرجح ان تكون «لم» أقدم من «لن»، فـ«لن» تختص بالمستقبل وبالدخول على صيغته، اي المضارع، فليست من مرحلة لغوية سابقة على القياس. وهذا الترجيح لاقدمية «لم» على «لن» يؤيد حجة اخرى تشير الى هذه الاقدمية، فالاداتان من اصل اشتقاقي واحد، دخل التميميم احدهما والتنوين الاخرى، والتمميم أقدم من التنوين وأسبق اوانه اصل له،<sup>٨٤</sup> فأقدمية «لم» مرجحة لذينك الاعتبارين.

أما النصب بـ«كما» فمختلف فيه عند النحاة، فقد أجاز الكوفيون ان تأتي «كما» بمعنى «كيما» فينصب المضارع بها، مع جواز الرفع، وانكر البصريون ذلك.<sup>٨٥</sup> ولا مجال للتردد في القول ان «كما» هذه توافق الاداة الحبشية kama وهي التي تسبق المضارع المنصوب وتفيد التعليل،<sup>٨٦</sup> مثل «كي» العربية مثال ذلك<sup>٨٧</sup> Lnawa agberta kama yenše'u اي: أرسل رجاله كي يأخذوا (او كما/كيما يأخذوا). والواضح ان الكاف وكي في كما وكيما من أصل واحد هو الذي يقابله ki الشمالية الغربية، ولذلك لا يجوز اعتبار كاف كما حرف تشبيه كما فعل البصريون، وقد أفسد ذلك عليهم فهم الشواهد التي فيها كما، فاعملوا صناعتهم الخالصة في هذه الشواهد الهامة التي حفظت لنا صيغة سامية معروفة.

١. انظر الايضاح في علل النحول للزجلجي (ط ٣، بيروت، ١٩٧٩م)، ص ٦٦، والاقتراح في أصول النحول للسيوطي (تحقيق أحمد محمد قاسم، القاهرة، ١٩٧٦م)، ص ٦٣.
٢. انظر كتاب العين، كنع (تحقيق المخزومي والسامرائي، بغداد، ١٩٨٠م) ٢٠٥/١.
٣. انظر التكملة (تحقيق عز الدين التنوخي، دمشق، بدون تاريخ)، ص ٤٥ وحاشية ص ٤٦. وانظر أيضاً البدء والتاريخ للمقدسي (تحقيق G. Huart، باريس، ١٨٩٩ – ١٩١٩م) ٦٣/١.
٤. انظر الاحكام في أصول الاحكام (القاهرة، ١٣٤٥هـ) ٣٢/١.
٥. انظر تاريخ بغداد (القاهرة، ١٩٣١م) ٤/٣ – ٥، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري (تحقيق إبراهيم السامرائي، بغداد، ١٩٧٠م)، ص ٢٧، وإنابة الرواة على أنابة النحاة للقفطي (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٠ – ١٩٧٣م) ٣/٣٦١.
٦. انظر نور القبس المختصر من المقتبس لليغموري (تحقيق R. Sellheim، فيسبادن، ١٩٦٤م)، ص ٢١، وطبقات النحو بين واللغو بين للزبيدي (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٧٣م)، ص ٢٧، ونزهة الألباء، ص ٢٤.
٧. انظر اللسان (حزق).
٨. وقد جمعت في غير هذا الموضوع أمثلة كثيرة عن ملاحظات اللغويين القدماء حول أوجه من العلاقة بين العربية وسائر أخواتها الساميات في الأصوات والصرف والنحو، راجع وانظر أيضاً مقالي:
- R. Baalbaki, Early Arab Lexicographers and the Use of Semitic Languages, Berytus (1983).
- A reference to 2 K. 4:58ff. in an Arabic source, Vetus Testamentum (1983), 317-18.
- ففيها ملمع من التقارب بين العربية والآرامية في كلمة بعينها.
٩. انظر جهمرة اللغة، رطن (٢/٣٧٥)، وقارن بالعرب للجواليقي (تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٩٤٢)، ص ٣٢٤.
- S. Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen (Leiden), 1886, pp. 52, 138.
١٠. وانظر في الكلمتين أيضاً:
- انظر البيان والتبيين للجاحظ (تحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة ١٩٤٨م) ١/٦٥. ولزيد من الأمثلة عن التقابل الصوتي بين الجيم العربي و g وبين السين العربية والشين السامية وبين الغين العربية والعين السريانية، انظر المقالة المذكورة آنفاً:
١١. انظر كتاب العين ١/٥٢ وما بعدها.
١٢. انظر مقدمة الجهمرة، خاصة ١/٦ وما بعدها.
١٣. انظر الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها (تحقيق مصطفى الشويخي، بيروت، ١٩٦٤م) ص ١٠٠، وقارن بالمزهر في علوم اللغة وأنواعها للسيوطي (تحقيق جد المولى والبجوي وإبراهيم، القاهرة، بدون تاريخ) ١/٢٧٠ وما بعدها.
١٤. انظر المزهر ١/٢٢٢.
١٥. انظر الكتاب (ط. بولاق) ٢/٢٩٤، ولم يسم المصطلح.
١٦. انظر المقتضب (تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، ١٩٦٣ – ١٩٦٩م) ١/٢٦٩ – ٢٧٠.
١٧. انظر «المقايسة في صيغ الضمائر العربية والسامية» لرمزي بعلبكي، الأبحاث، العدد ٢٨، ١٩٨٠م، ص ٤١ – ٤٢.
١٨. نفسه، ص ٤٢ – ٤٣.
١٩. لمصادر أخرى وشواهد على الظاهرتين انظر فصول في فقه العربية لرمضان عبد التواب (القاهرة، ١٩٨٠م)، ص ١٤٠ وما بعدها.
٢٠. انظر المزهر ١/٢٢١، وقارن الصحابي، ص ٥٣، والخصائص (تحقيق محمد علي النجار، القاهرة، ١٩٥٢ – ١٩٥٦م) ٢/١١ – ١٢.
٢١. انظر الكتاب ٢/٢٥٦.
٢٢. جدير بالملاحظة أن شين الكشكشة لا يمكن أن تكون بدلا من الكاف لأن ذاك لا يفسر اجتماع الكاف والشين في الصيغة الواحدة.
٢٣. انظر فصول في فقه العربية، ص ١٤٨.
٢٤. انظر الكتاب ٢/٢٥٦.
٢٥. انظر مجالس ثعلب (تحقيق عبدالسلام هارون، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٠م)، ص ٨١، وقارن بالخصائص ١/١١، والصحابي، ص ٥٣، والمزهر ١/٢١٠.
٢٦. الكتاب ٢/٢٥٦ أيضاً، وانظر بغية الأمال في معرفة مستقبلات الأفعال لأحمد بن يوسف اللبلي (تحقيق جعفر ملجد، تونس، ١٩٧٢م)، ص ١٠٢ – ١٠٣.
٢٧. انظر قائمة شاملة للضمائر السابقة على المضارع في مقالي «المقايسة في صيغ الضمائر...»، ص ٤٨ – ٤٩.
٢٨. انظر اللسان (خيل).
٢٩. انظر «ظواهر المحافظة والتطور في الصوامت العربية على ضوء المناهج المقارنة لعلم اللغات السامية» في العدد الخاص من الأبحاث عن «اللغة والحضارة العربيتين» بتحرير رمزي بعلبكي، ص ٥ – ٢٤.

- ٣٠ راجع المسألة السادسة والتسعين من الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين والكوفيين (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحمد، القاهرة، ١٩٥٥م)، ص ٦٧٧ - ٦٨٦.
- ٣١ انظر «المقاييس في صيغ الضمائر...»، ص ٣١.
- ٣٢ وكذلك يفرق الصائت بين المذكر والمؤنث (أو يشارك في التفرقة) في الصيغ التي نستنبط وجودها في السامية الأم، كما في *antumu* و *antima* للمخاطبين والمخاطبات.
- ٣٣ نقول ان التاء هي العنصر الضميري لأنها هي التي تظهر في حرف المضارعة في تفعل وتفعلين.
- ٣٤ Cp. S. Moscati. An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages (Wiesbaden, 1969). p. 104
- اما الصيغ التي أفضت الى استنتاج هذين الاصلين فيمكن الرجوع اليها في المرجع السابق، ص ١٠٢، وفي «المقاييس في صيغ الضمائر...»، ص ٢٧.
- ٣٥ Cp. L. Gray. Introduction to Semitic Comparative Linguistics (N. Y., 1934). p. 62.
- وان كانت الصيغتان *bu'e* و *bu'e* هما الأصل، فقد تكون الواو والياء في العربية لمائلة الصائت قبلهما، فيكون ذلك من باب معاملة الصائت للصائت.
- ٣٦ راجع المسألة ٩٨ في الانصاف، ص ٦٩٥ - ٧٠٢، وقارن سيبويه ٢٨٠/١.
- ٣٧ انظر المسألة ٤٠ من الانصاف، ص ٢٩٨ - ٣٠٣، وقارن بمدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو لمهدي المخزومي (ط ٢، القاهرة، ١٩٥٨م)، ص ٢٣١ - ٢٣٣.
- ٣٨ انظر معاني القرآن (تحقيق نجاتي وآخرين، القاهرة ١٩٥٥ - ١٩٧٢م) ٤٦٦/١.
- ٣٩ وقد تكون هل العربية في الأصل مرتبطة بأداة الاستفهام العبرية *h* وهي أيضاً ملحقة بصوائت مختلفة - أداة التعريف، وأصل هذه أنها موصولة.
- ٤٠ نحول ولن وأصلهما واحد، من اللام النافية، ونحو إن وأن بكسر الهزة وفتحهما وأصلهما واحد نرجح أن يكون الكسر.
- ٤١ انظر مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحمد، القاهرة، ١٣٥٦هـ)، ص ٢٥٣ - ٢٥٤، وشرح ابن عقيل على الفية ابن مالك (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحمد، ط ١٥، القاهرة، ١٩٦٧م) ٣١٩/١.
- ٤٢ انظر لسان العرب (ليس).
- ٤٣ تحتفظ العبرية بهذه الأداة، نحو *wa - yehi kēn*، أي كذا كان، وهذا واحد من معانيها الكثيرة التي لا مقابل لبعضها في العربية، انظر المادة المطولة في معجم Gesenius العبري.
- ٤٤ انظر شرح الفصل لابن يعيش (القاهرة، بدون تاريخ)، ٧٩/٨، وقارن مدرسة الكوفة، ص ٢١٩ - ٢٢٠.
- ٤٥ راجع المسألة ١٢١ من الانصاف، ص ٨٣٢ - ٨٣٤.
- ٤٦ انظر معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٤٦م) ٣٨١/١ - ٣٨٤.
- ٤٧ المقاييس ٤٨٣/٢.
- ٤٨ انظر مغني اللبيب، ص ١٣٤. و يذكر أن سيبويه جعل كم التثنية بمعنى رب (الكتاب ٢٩٣/١)، وكذلك كألين (٢٩٨/١)، وانظر المقتضب ٥٧/٣، واللسان (رب).
- ٤٩ Cp. Gray. Introduction ..., p. 73
- ٥٠ انظر مغني اللبيب، ص ١٥١.
- ٥١ Cp. H. Donner and W. Rölling. Kanaanäische Aramäische Inschriften (Wiesbaden, 1971-76). I, I; II, 4-5.
- وانظر أيضاً مواضع استعمالها في النقوش البونية والعبرية والآرامية اليهودية في:
- ٥٢ Ch-F. Jean and J. Hoftizjer. Dictionnaire des Inscriptions de l' Ouest (Leiden, 1960-65). p. 67.
- ٥٣ Cp. C. H. Gordon. Ugaritic Textbook (Rome, 1965). I, 109.
- سفر التكوين، الاصحاح ١٢، الآية ١٩.
- ٥٤ Cp. Gordon, loc. cit.
- ٥٥ سفر التكوين، الاصحاح ٢٠، الآية ٣.
- ٥٦ سفر اشعيا، الاصحاح ٢٩، الآية ١٤.
- ٥٧ انظر مغني اللبيب ٣٧/١.
- ٥٨ راجع المسألة ٢٤ من الانصاف، ص ١٩٥ - ٢٠٨.
- ٥٩ انظر المقتضب ٢٥/٢.
- ٦٠ انظر منهج السالك للاشموني (تحقيق محمد محيي الدين عبدالحمد، القاهرة، ١٩٥٥م)، ص ٥٦٧.
- ٦١ راجع تخريج البيت في معجم شواهد العربية لعبدالسلام هارون (القاهرة، ١٩٧٢م)، ص ٢٤١.

٦٢	الأنعام: ٢٧.
٦٣	انظر الكتاب ٤٢٧/١.
٦٤	تجد تحليلاً لهذه الشواهد بنوعيتها في مقالتي: «On the meaning of the waw al-ma'yya construction» التي ستنتشر قريباً.
٦٥	سفر الخروج، الأصحاح ١٤، الآية الأولى.
٦٦	راجع المسألة ١٠٣ من الانصاف، ص ٧١٧ – ٧٢٢، وقارن شرح المفصل ٢٤/٤.
٦٧	المعاني ١٣٨/١.
٦٨	نفسه ١٧٧/٢.
٦٩	انظر ديوان يزيد (تحقيق داود سلوم، بغداد، ١٩٦٨م)، ص ١١٥، وفي معجم شواهد العربية، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ مصادر أخرى.
٧٠	ليس البيت في ديوان الفرزدق، وانظر معجم شواهد العربية، ص ٣١٢.
٧١	انظر معجم شواهد العربية، ص ١٢٢.
٧٢	انظر الانصاف، ص ٥٢٢. وقول النحويين إن «ال» في «الآن» عهدة كأنه اقرار بأشاريتها في هذه الكلمة، انظر مغني اللبيب، ص ٥٠.
٧٣	
٧٧	انظر الكتاب ٤٦٠/١.
٧٨	
٧٩	راجع Moscati، ص ١٠٠.
٨٠	انظر المسألة ٨١ من الانصاف، ص ٥٨٥.
٨١	
٨٢	متى، الأصحاح ٢١، الآية ٣٤.
	Cp. Gesenius, Hebrew Grammar, tr. A. E. Cowley (13th ed., Oxford, 1976), p. 404.
	Cp. S. Segert, A Grammar of Phoenician and Punic (München, 1976), p. 195.
	Cp. Dillmann and Bezold, Ethiopic Grammar, tr. J. a. Crichton (London, 1907), p. 459.

# معالم جديدة للمنهج المقارن بين اللغات السامية جوانب أنثروبولوجية ونفسية واجتماعية

سمير ستيتية  
جامعة اليرموك

## مقدمة

أدى اكتشاف اللغة السنسكريتية في القرن الثامن عشر الميلادي الى ظهور علم اللغة التاريخي، وما ارتبط به من مقارنات لغوية. فقد قام فريق من العلماء المتخصصين بدراسات مقارنة بين اللغات الهندو أوروبية، وتوصلوا الى نتائج باهرة حول العلاقات التاريخية بين هذه اللغات، وكيفية تطورها، وتفرع بعضها عن بعض. بل انهم استطاعوا أن يبنوا تصوراً واضحاً للأصول التي تفرع عنها عدد من اللغات، وذلك باعادة بناء هذه الأصول reconstruction من فروعها اللغوية المستعملة.

وقد أفاد المستشرقون من هذه الدراسات في مقارناتهم بين اللغات السامية، وقدموا لهذا الميدان الكثير من الأبحاث والدراسات التي لم يسبقوا إليها. وقد كان العمل في ميدان المقارنات بين الساميات عملاً استشرافياً الى حد كبير، في بدايات هذا العمل بخاصة، حتى أن أحد العلماء المعاصرين يرى أنه سيمضي وقت طويل قبل أن يقف علم المقارنات بين اللغات السامية على قدم وساق في البلاد العربية<sup>١</sup>، مشيراً بذلك الى أن المستشرقين هم أصحاب قصب السبق والقدم المعلى في هذا المجال، حتى أيامنا الحاضرة.

لا انكر أن بعض العلماء العرب الأقدمين قد فطنوا الى العلاقة بين اللغة العربية واللغات السامية. فلقد أشار الخليل بن أحمد الى العلاقة بين العربية والكنعانية<sup>٢</sup>، وكذلك ابن حزم الذي أشار الى أن العربية والسريانية فروع لأصل واحد، وأنها تفرعت مع الزمن، من هذا الأصل<sup>٣</sup>. بل أن بعض علماء العرب قد أفرد كتباً مستقلة لرصد ما في العربية من كلمات دخيلة، سامية كانت أم غير سامية، وذلك كما فعل السيوطي في كتابه «المهذب»، والجواليقي في كتابه «المعرب». ولكن ذلك، على أهميته، يبقى خلاف المنهج الجديد في المقارنات بين الساميات.

## المنهج المتبع

درج المستشرقون في مقارناتهم بين اللغات السامية على الحديث عن تاريخ اللغات السامية، وكيف تفرعت عن السامية الأم، حتى أصبحت لغات مستقلة. ولقد اعتمدوا في ذلك على مصادر تاريخية ودينية، كما اعتمدوا على النقوش والآثار التي وجدوها في مناطق مختلفة من الشرق الأوسط.

وقد اهتم الباحثون في هذا الميدان، وجلهم من المستشرقين، بالمقارنة بين فونيمات اللغات السامية، وبالمقارنة بين الظاهرات والتغيرات الصوتية، في هذه اللغات، من ماثلة assimilation



ومخالفة dissimilation وقلب مكاني metathesis وحذف deletion وزيادة insertion وامالة، وغيرها من الظواهر الفونولوجية.

واهتموا كذلك بالمقارنة بين الأنظمة الصرفية، في لغتين أو أكثر من هذه اللغات، وذلك بابرار السوابق prefixes واللواحق suffixes والدواخل infixes عند تصنيف الأفعال مثلاً، وتغير هذه اللواحق أو بعضها، تبعاً لتغير زمن الفعل (ماض، مضارع، أمر)، والعدد (مفرد، مثنى، جمع)، والجنس (مذكر ومؤنث). كما اهتموا بسائر الموضوعات التقليدية في الصرف، فجعلوها مدار مقارناتهم بين اللغات السامية.

ولست أنكر أنهم قد أولوا عناية خاصة للمقارنة بين أنظمة الجمل في اللغات السامية، وذلك كما فعل بروكلمان الذي خصص جزءاً من كتابه Semitische Sprachwissenschaft لدراسة نظام الجملة في اللغات السامية. لكن هذا المجال من المقارنة، لم يلق اهتماماً كبيراً، بنفس الدرجة التي لقيها درس المقارنات في الأصوات والصرف بين اللغات السامية.

انه لما يلاحظ أن علماء مقارنة الساميات، يهتمون برصد الظواهر اللغوية في هذه اللغات، أكثر من اهتمامهم بتفسيرها، بخلاف ما نراه في درس اللغويات المقارن بين اللغات الهندو أوروبية.

ان تفسير الظواهر اللغوية، في أسرة لغوية واحدة، من أهم وظائف علم اللغة التاريخي. وان هذا التفسير يتطلب، بداهة، ربطها بجذورها الأنثروبولوجية والاجتماعية، وردها الى أصولها النفسية والثقافية؛ فان «ارتباط اللغة بوظيفته أو بوظائفها المختلفة في الجماعة اللغوية، يؤثر بالضرورة، في حياة اللغة. فهناك فرق كبير بين أن تكون اللغة لغة جماعة محدودة، أو أن تكون اللغة الرسمية في دولة عظمى، أو أن تكون لغة حضارة دولية». ولهذا، لا يكفي رصد الظواهر اللغوية، في المجموعة السامية، دون تفسيرها في ضوء المعطيات المشار إليها أعلاه. ولئن كان أئمة درس المقارنات بين الساميات قد أجادوا بدقة رصد الظواهر اللغوية، لقد تركوا لمن بعدهم مهمة التفسير، برد الظاهرة الى أصولها الثقافية والاجتماعية والنفسية.

ومما يلاحظ في ميدان المقارنة بين الساميات، أنه اذا حدث أن فسرت ظاهرة ما، أسقط من الاعتبار بعض العوامل الموضوعية، التي يجدر أن تظل في دائرة الضوء، والتي يمكن ان تحمل بين طياتها حلاً مقبولا لظاهرة ما. لقد حاول الباحث الأمريكي Michale Brame تفسير عدم ادغام اللام في (أل) التعريف بالميم العربية المعطشة /i/، فارتأى أن اللام لا تدغم في الميم (برغم كون الأخير صوتاً صامتاً consonant و اكليلياً coronal، وبرغم أن اللام تدغم في الصوامت الاكليلية جميعاً) لأن الميم المعطشة متطورة عن الميم السامية /g/، والتي تنطق كالميم المصرية. ولما كانت اللام تدغم في الميم الحنكية المتأخرة - أي الميم السامية - فقد عوملت الميم المعطشة معاملة لها، أي أنها عوملت باعتبار ما يعامل به أصلها السامي /g/°.

لا يخفي ما في هذا التفسير من تكلف، وكان يغني عنه النظر في جميع ملامح الميم المعطشة /i/ لنخرج بأن هذا الصوت يتميز بلمح ليس موجوداً في جميع الصوامت التي تدغم فيها اللام. هذا الملمح هو أن الميم المعطشة صوت مركب. وهو أذن ملمح فارق، ليس موجوداً في سائر الأصوات التي تدغم فيها اللام؛ فلا يدرج معها، ولا يوضع معها في زمرة واحدة. وعليه، يكون حل معادلة ادغام اللام في بعض الصوامت كما يلي:

$^1[+ \text{ def}]$        $\text{Ci}/\text{Ci}$   
 $[+ \text{ cor}]$   
 $[- \text{ aff}]$

وتقرأ المعادلة كما يلي: تدغم لام (ال التعريف) بالصامت الذي يليها بشرطين: أن يكون اكليلياً  $[+ \text{ cor}]$ ، وألا يكون مركباً  $[- \text{ aff}]$ .

## تفسير الظاهرات اللغوية:

ان الهدف الأساسي من هذا البحث، هو ربط الظاهرات اللغوية المتنوعة، في اللغات السامية، بالعوامل الأنثرو بولوجية والاجتماعية والنفسية والثقافية للشعوب السامية. وأقدم فيما يلي بعض الظاهرات الصوتية والصرفية والتركيبية: لا بين كيف يمكن تفسيرها في ضوء هذه الاعتبارات.

### ١. في الأصوات:

ان ربطنا لدراسة الأصوات في اللغات السامية بالعوامل الثقافية، يعطينا تفسيراً مقبولا لعدد من الظاهرات الصوتية في هذه اللغات. فالسبب الثقافي الديني هو الذي يجعل أفراد الطائفة السامرية في مدينة نابلس مثلا، ينطقون بعض الأصوات الصغيرة فيما بينهم دون صفير، زعماً منهم بأنهم يقلدون موسى عليه السلام في هذه الأصوات. فهم ينطقون الزاي /z/ وكأنها ذال /d/، وينطقون السين والشين /s/ /š/ وكأنهما ثاء /t/. وبعض رجال الدين منهم لا ينطقون الاصوات الصغيرة، عن عمد، لا عن عجز ولا قصور.

و يبدو أن الخلاف الديني والاجتماعي بين اليهود والسامريين، قد أدى الى فروق لغوية كثيرة حتى في الأصوات. ولا غرابة في ذلك؛ فهناك من يعزو ترك اليهود لخطهم القديم، الذي كان يعتمد على الخط الكنعاني، واستعمالهم الخط الجديد المربع، الى الخلاف بين اليهود والسامرة؛ اذ ان اليهود كرهوا أن يساو يهم السامريون في كل شيء، فتركوا خطهم، وراحوا يكتبون بالخط الجديد<sup>٦</sup>. ولعل دراسات أعمق لمجتمع السامريين، وأعرافهم الدينية، تؤدي الى كشف بعض الحقائق اللغوية، مما يفيد في درس الساميات المقارن.

ان ارتباط الساميين بلغاتهم، لا يقل عن ارتباطهم بجنسهم، ونطق بعض جماعاتهم لبعض الأصوات، مختلفاً عن نطق جماعات اخرى لهذه الأصوات، يمكن أن يكون من أهم مكوناتهم النفسية. فهو ليس مجرد اختلاف في النطق وحسب، وانما هو، الى ذلك، عامل نفسي اجتماعي. ورد في العهد القديم أن احدى القبائل في عهد ابراهيم عليه السلام، كانت تنطق السامخ /s/، وهو صوت بين السين والشين، شيئاً. ظاهر هذه الاشارة يتحدث عن اختلاف لهجي، ولكن مضمونها يحمل بين طياته، لونا من النقد المبطن لهذه القبيلة التي تخلت عن نطق السامخ.

اننا لا نستطيع أن نستوعب مفهوم الفصاحة eloquency عند العرب، الا اذا عرفنا أبعاده اللغوية والنفسية والاجتماعية؛ فالبعد اللغوي للفصاحة يتمثل في كون الألفاظ بيّنة ظاهرة، متبادرة الى الفهم، وفي كون الكلمة متألّفة، يسهل على اللسان نطقها من غير عناء، مع وضوح معناها<sup>٧</sup>. ويتمثل

البعد الاجتماعي للفصاحة في أنها أنموذج ومعياري سلوكي behavioral norm في المجتمع العربي، يمتدح لأجله من يكون فصيحاً، و يذم من يكون غير ذلك. وقد ارتبط نطق معين لبعض الأصوات العربية، بمفهوم الفصاحة عند العرب، مما يوحي بأن الأمر لم يعد أمر نطق معين، وإنما اتخذ، الى جانب ذلك، بعداً اجتماعياً ونفسياً. روي عن عمر بن الخطاب أنه كان من أفصح الناس؛ لأنه كان ينطق الضاد من الجانب الأيمن، مثلما كان ينطقها من الجانب الأيسر ان شاء.

ان تسمية العربية بأنها لغة الضاد يؤيد ما نحن بصدده، من أن نطق أصوات معينة، بكيفية معينة، اتخذ بعداً اجتماعياً ثقافياً. وإذا أردنا أن نناقش صحة تسمية العربية بهذا الاسم، كان علينا أن ننظر في الوصف التاريخي لهذا الفونيم. يقول سيبويه: «ولولا الأطباق لصارت الظاء دالا، والصاد سيناً، والظاء ذالا، ولخرجت الضاد من الكلام، لأنه ليس شيء من موضعها غيرها». ولقد ذهب بعض اللغويين المعاصرين الى افتراض أن يكون سيبويه، ومن بعده من اللغويين، قد أخطأوا في وصف هذا الفونيم، فظنوه رخواً لا وقفياً، أو أن نطق الضاد كان مثل نطق الظاء، على نحو ما هو معروف في بعض اللهجات العامية المعاصرة، في كثير من البلاد العربية<sup>١</sup>.

أما الافتراض الأول، وهو أن سيبويه وسائر اللغويين، قد أخطأوا في وصف هذا الفونيم، فبيده أن سيبويه قد قرن بين النظائر، بصورة يزول معها الاحتمال بأنه وقع في الخطأ. فهو يقابل بين الصاد والسين، و يقابل بين الذال والظاء، باعتبار الاطباق وعدمه. ولكنه لا يقابل بين الدال والضاد باعتبار الاطباق، فهو إذن يعي ما يقول.

وهو لذلك غير مخطيء بعدم مقابلة الضاد بالدال، مما يدل أن الضاد لم يكن الصورة المفخمة للدال.

وأما الافتراض الثاني، وهو أن الضاد كان ينطق مثل الظاء، فرأي مرجوح، وقول مردود. ولا يشفع له أن الضاد ينطق ظاء في كثير من اللهجات المحكية المعاصرة في البلاد العربية. بل ان هذا القول مدفوع بما يلي:

١. اننا لا نجد عالماً واحداً يصف الضاد بأنه كان ينطق ظاء. بل لم نجد عالماً واحداً يصف الظاء بأنه صوت ينطق جانبياً، كما كان حال الضاد، الذي وصفه علماء العرب جميعاً، بأنه ينطق من الجانب الأيمن، أو من الأيسر، أو منهما معاً.

٢. وصف العرب لغتهم بأنها لغة الضاد، ولم يصفوها بأنها لغة الظاء. وهو اعتراض نرد به كذلك، على من يزعمون أن النطق القديم للضاد، هو نفس النطق المعاصر للضاد في العربية الفصيحة المعاصرة. فلو كان الضاد ينطق وقفياً على نحو ما ننطقه، معاصر المتخصصين، هذه الأيام، لما سمى العرب لغتهم لغة الضاد. فالضاد الوقفي كان موجوداً في اللغة الحبشية، وكان العرب يعرفون ذلك، لأن جالية من الأحباش كانت تعيش في مكة، وكان بلال بن رباح، مؤذن الرسول صلى الله عليه وسلم منهم. واذن، فلا بد أن يكون نطق الضاد العربي مختلفاً عن نطق الضاد في الحبشية، حتى تسوغ تسمية العربية بأنها لغة الضاد. والنتيجة، ان تسمية العربية دون سائر الساميات، بلغة الضاد متسق الحقيقة، بشرط أن يكون الضاد كما وصفه سيبويه وغيره، لا كما ننطقه في فصيحتنا المعاصرة، اذ أن الصغية النطقية الأخيرة موجودة في اللغة الحبشية Gazi وتسمية العربية بأنها لغة الضاد، اتخذ بعداً اجتماعياً ونفسياً، فيه شيء من نظرة التمييز والعلو.

سته أصوات في العبرية القديمة تنطق وقفية شديدة، إذ لم تكن مسبقة بحركة. وتنطق رخوة، إذا كانت مسبقة بحركة. هذه الأصوات هي:

/t, p, k, d, g, b/

هذا في العبرية القديمة، أما في العبرية الحديثة، فاليهود الشرقيون، دون الغربيين، ما زالوا يحتفظون بالطريقتين السابقتين في النطق، في ثلاثة أصوات فقط من الستة السابقة، وهي:

/p, k, b/

وهو خلاف قد يعزى الى أسباب ثقافية، فالشرقيون من اليهود، أقل اقبالاً على التطور والتغيير من نظرائهم الغربيين. ولا أريد أن أقرر هنا أن الانسان الشرقي أقل قابلية للتطور من الانسان الغربي، على نحو ما ذهب اليه بعض علماء الانثروبولوجيا. ولكنني أذهب الى القول، إن الانسان الشرقي، أكثر محافظة على قيمه وتراثه من الانسان الغربي.

يتبين مما سلف، أن ثمة ظواهر صوتية في اللغات السامية، يمكن أن تجد أجوبة مقنعة، إذا درست في أطر اجتماعية ونفسية وأنثروبولوجية. ولست أدعي أن كل ظاهرة صوتية يمكن أن تدرس أو تفسر بهذه المعايير. ولكنني أقول أن فيها ما يدفع الدرس اللغوي المقارن بين اللغات السامية، دفعة قوية الى الأمام.

## ٢. في الصرف

غني عن البيان أن درس المقارنات بين اللغات السامية، يؤدي الى فهم أفضل لهذه اللغات، ومعرفة الصفحات المطوية من تاريخها. ولناخذ مثالا لذلك ما يسمى في علم اللغة المعاصر بالبنية التحتية underlying form. فالصرفيون العرب افترضوا أن الألف في الأفعال الثلاثية المعتلة والناقصة، منقلبة اما عن ياء واما عن واو. فـ «قال» أصلها «قول» و «رمى» أصلها «رمي»، بل ذهبوا الى أن الفعل الثلاثي في مثل «رد» و «عد» و «جز» منقلب عن أصل، هو في هذه الأفعال «ردد» و «عدد» و «جزز».

ذهب بعض المعاصرين الى رد افتراضات الصرفيين، بحجة أن اللغة تدرس على ما هي عليه، لا في ضوء افتراضات ليس عليها دليل. ولو أن هؤلاء المعاصرين نظروا في اللغات السامية، قبل اصدار أحكامهم، لما أصدروها. ففي الحبشية نجد أنهم يستعملون الفعل، مشابهاً للصورة التي افترضها الصرفيون، ورفضها بعض المعاصرين، وذلك كما في الجدول التالي:

النطق بالعربية	الكتابة الصوتية	المعنى
بين	bayana	تحقق
تلو	talawa	تلا
دين	dayana	دان
رمي	ramaya	رمى

وفي العبرية نجد نظيراً للفعل العربي، وقد فك تضعيفه في العبرية، وذلك كما في الجدول التالي:

نطقها بالعربية	كتابتها الصوتية	المعنى
چاقف	ga:vav	لم، جمع
چانذ	ga:	قطع، قص
چازز	ga:zaz	قص

ليس غريباً أن يكون في اللغات السامية كلمات مشتركة، يتطابق لفظها بين لغتين أو أكثر، وقد يتطابق اللفظ والمعنى. وقد وجدنا علماء المقارنة بين الساميات يهتمون برصد الكلمات المتشابهة في اللغات السامية. غير أنهم لا يكادون يذهبون الى ما وراء ذلك؛ فقلما يتعرضون لدراسة تطور الألفاظ وكيف تطورت دلالاتها من لغة سامية الى أخرى؛ فكثيراً ما يحدث أن تدل الكلمة الواحدة في لغة سامية ما، على نقيض ما تدل عليه في لغة سامية أخرى، وذلك مثل الفعل «أبى» في العربية، والذي يقابله في العبرية: a:va «أفا»، الذي يعنى شاء ورضي. وقد تستعمل الكلمة الواحدة للدلالة على المعنى وضده في اللغة الواحدة!

ان قوانين علم اللغة التاريخي، تفسر تطور الألفاظ ودلالاتها. وقد استخدمت هذه القوانين استخداماً جيداً في تفسير تطور اللغات الهندو أوروبية. ولم تستخدم هذه القوانين بكفاية، في تفسير تطور الكلمات ودلالاتها في اللغات السامية. تتطور دلالات الكلمات في اللغة عادة ضيقاً واتساعاً. فاذا اتسع محتوى الكلمة ضاق مجالها، واذا ضاق محتواها اتسع مجالها<sup>١١</sup>. وانما يتسع محتوى الكلمة او يضيق، تبعاً لعوامل أنثرو بولوجية اجتماعية، أو نفسية وثقافية. ونأخذ مثلاً لهذا النوع من التطور كلمة «نفس» في العربية، ونظيرها العبري ne:feš، والسرياني nafša فهذه الكلمة تطلق، في اللغات الثلاث، على النفس الحية، وعلى جسد الميت. وانما كان الأمر كذلك؛ لأن محتوى الكلمة أصلاً، كان يتضمن كل ذي جسد حي، ليكون مجالها الانسان حياً. ثم ضاق محتوى الكلمة، ليصبح «كل ذي جسد»، ليكون مجالها الانسان حياً. ثم ضاق محتوى الكلمة، ليصبح «كل ذي ذي جسد»؛ فاتسع مجالها، وأصبح الجسد حياً وميتاً. وهذا مبين في التوزيع التالي:

الكلمة	المحتوى	المجال
نفس	كل ذي جسد حي (اتسع)	الجسد الحي فقط (ضاق)
نفس	كل ذي جسد (ضاق)	الحي والميت (اتسع)

قلت ان الضيق والاتساع، قد يتمان بتأثير عوامل اجتماعية وثقافية ونفسية. وهو في هذا المثال واضح بين. فالعقلية السامية تكره الموت وتباه. لكنها في المقابل، تؤمن به لعوامل ثقافية دينية. واذن، فلا بد من اضعاف بعض الخصائص على الميت، مما يعطى للحي أصلاً. وكان أن أعطي لجسد الميت كلمة «نفس»، وهي مما يعطى للحي.

ان معرفة الأساطير عند الأمم السامية الوثنية، ومعرفة القصص الديني في الأديان السماوية التوحيدية، يخدمنا في تفسير الاعلام في كثير من الأحيان. نأخذ لذلك مثلاً ظاهرة انتشار كلمة «عبد» وما تضاف اليه في العربية، على نحو أكثر مما نراه في سائر اللغات. وربما كان بعض الناس يتوقع وجود هذه الظاهرة في العبرية أكثر مما في العربية، فاليهود عاشوا عبيداً مذللين، في مصر، أيام الفرعنة. وقد استمرؤوا العبودية، كما يروي تاريخهم. ولكننا لا نجد في أسمائهم عبد الحق، وعبد

الرحمن، وعبد الناصر، وعبد القوي، وعبد الله، وعبد الجبار. ولكننا نجد مثل ذلك في العربية، حتى في الجاهلية، حيث يشيع لفظ العبودية مضافاً الى بعض أسماء الله عز وجل، بل الى الأصنام وبعض الظواهر الطبيعية مثل عبد شمس، وعبد اللات، وعبد يغوث، وغير ذلك من نحوه. أقول نجد ذلك في لغة العرب الذين لم يعرفوا العبودية يوماً، ولا ذاقوا ويلاتها، بل عاشوا ذوي أنفة وعزة، رغم شظف العيش، وقساوة الطبيعة. والذي أراه في تفسير هذه الظاهرة، هو أن العرب قد عرفوا من أبوهم؛ إنه إسماعيل النبي الكريم، الذي كان ابن أمة كريمة، هي «هاجر»، عليهما السلام. اعتز العرب، فيما يبدو، بهذا النسب، كما اعتزوا بكونها أمة لإبراهيم عليه السلام، فأعطوا الكلمة «عبد» مجالها من الذبوع والانتشار، الى أن رأينا ما رأينا من شأنها في العربية.

تنعكس الطبيعة والبيئة العربية، على الأسماء والأعلام العربية، انعكاساً واضحاً جداً. فالعرب يسمون أبناءهم كلباً، وجحشاً، وصخراً، وحجراً، وثعلباً، وأسداً وعوفاً<sup>١٢</sup> وغير ذلك من نحوه وبابه. وإذا ولينا وجهنا شطر الاعلام في العبرية، وجدنا ثمة العجب العجائب. فالمعتقدات الدينية هي سبب كثير من التسميات. فبابل مثلاً، دعت بهذا الاسم «لأن الرب هناك بلبل لسان كل الأرض»<sup>١٣</sup>. وإبراهيم عليه السلام غير اسمه من «إبرام» الى «إبراهيم»، بإضافة علامة الجمع اللاحقة (plural marker) لأنه أصبح أباً لجمهور من الأمم<sup>١٤</sup>. والملاحظ برغم هذا النص الواضح في التوراة أن اليهود يتسمون بـ «أفرايم» و «إبراهام»، ويرغبون عن الأسم الذي فيه اشادة بأبي الأنبياء عليه السلام. وما سبب ذلك في نظري، الا أن اليهود يريدون أن يستأثروا بإبراهيم، استئثاراً ينفي نسبة غيرهم اليه. وهذا يدلنا بوضوح أيضاً، على أن اللغة تتحكم فيها المواقف النفسية والاجتماعية والثقافية.

وفي اللغات السامية جميعاً، كلمات انحدرت اليها من أصول سومرية أو كنعانية. نأخذ لذلك مثلاً من العربية «شقائق النعمان» التي هي اسم لزهر بري قان معروف في منطقة البحر الأبيض المتوسط وأصل هذه التسمية مأخوذ من اسطورة سورية قديمة تدور حول مقتل «أدونيس» اله الزراعة والخصب عند السوريين أنثذ. وكان لـ «أدونيس» اسم آخر هو النعمان. ولما قتل أدونيس، فإن هذا النبات البري أحمر من دم أدونيس، وسميت أزهاره «شقائق النعمان».

هذا، وأصل «أدونيس» هو «آدون»، وإنما اضيفت الى آخره السين من اللغة اليونانية، حينما أصبح (هذا الاله) الكنعاني، معروفاً عند اليونانيين، وأصبح من ألتههم. ذهب بعض الباحثين المعاصرين الى أن «تهامة» مأخوذ هو الآخر، من اسم الاله «تيامت» المعروفة في وثنية العراق، بكونها تهيمن على الشطوط والسواحل ومصادر الأسماك<sup>١٥</sup>.

### ٣. في النحو والتراكيب

أسلفت القول ان دراسة المجتمعات السامية، ومعتقداتها وكتبها الدينية، وثقافتها، ترفد الدراسة اللغوية المقارنة لهذه اللغات. وأضيف هنا، أن الدراسة اللغوية المقارنة يمكن ان توقفنا على فهم أشياء لم نكن لنجد لها بياناً شافياً. ان هذه المقارنات يمكن أن تدلنا على فهم أفضل لم يتنبه اليه أبناء اللغة وعلماءها. ورد في قصة نوح في القرآن الكريم الآية التالية: «و يصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه»<sup>١٦</sup>. وقفت عند الواو الأولى في هذه الآية «و يصنع الفلك»، فما وجدت

... וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים לְכַבֹּד בְּיָמָא דְּהִיבָהּ ...

٤. أما تحليل اللهجات المحكية من الاعراب، فليس دليلاً على أنه يستعمل لمجرد وصل الكلام، والا لكان لنا أن نسأل إبراهيم أنيس لماذا أتى العرب بهذه الحركات المتنوعة لوصل كلامهم؟ الا تكفيهم الكسرة مثلاً لوصل كلامهم كما هو الحال في الفارسية؟

١. رمضان عبدالتواب، مقدمة ترجمته لفقهاء اللغات السامية ص ٧.
٢. الخليل بن أحمد، العين ج ١، ص ٢٣٢.
٣. ابن حزم. الأحكام في أصول الأحكام ج ١، ص ٣٠.
٤. محمود فهمي حجازي، علم اللغة العربية، الكويت، ١٩٧٣، ص ٤٠.
٥. Michale Brame. Arabic Phonology. Unpublished  
Ph. D. Dissertation, M.I.T., 1970. p. 20.
٦. عوني عبدالرؤوف، قواعد اللغة العبرية، ص ١٨.
٧. احمد الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٧.
٨. سيبويه، الكتاب ج ٤ بتحقيق عبدالسلام هارون، ١٩٧٥، ص ٤٣٦.
٩. كمال بشر. علم اللغة العام - الأصوات، ص ١٠٥.
١٠. انظر تفصيل ذلك في كتاب د. ربحي كمال، التضاد في ضوء اللغات السامية، ١٩٧٥.
١١. Thomas Pyles. The Origins and Development of The  
Language. 1971. p. 345.
١٢. العوف هو الطائر. ومن الأسماء العربية الشهيرة عبدالرحمن بن عوف الصحابي  
الجليل. وبهذه المناسبة، فإن كلمة «عوف» لا آ في العبرية تعني «طائر» مثل  
العربية تماماً.
١٣. العهد القديم، تكوين، ص ١١.
١٤. المرجع السابق، تكوين، ص ١٧.
١٥. حسن ظاظا، الساميون ولغاتهم، ١٩٧١، ص ١٥.
١٦. سورة هود، ١١.
١٧. ابوحيان، البحر المحيط ج ٥، ص ٢٢١.
١٨. ابراهيم أنيس. من أسرار اللغة، ص ص ٢٢٤ - ٢٥.
١٩. المرجع السابق، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.
٢٠. ابراهيم السامرائي. التطور اللغوي التاريخي، ص ٦٨.



## المراجع

### أولاً: المراجع العربية والمترجمة

١. الأبراشي، محمد عطية وآخران. المفصل في قواعد اللغة السريانية، القاهرة، ١٩٣٣.
٢. ابن حزم. الأحكام في أصول الأحكام، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.
٣. أبو حيان النحوي، البحر المحيط، بيروت، ١٩٧٨.
٤. أبو هلال، أحمد. مقدمة إلى الأنثروبولوجيا التربوية، عمان، ١٩٧٤.
٥. أنيس، إبراهيم. من أسرار اللغة، القاهرة، ١٩٧٥.
٦. بروكلمان، كارل. فقه اللغات السامية، جامعة الرياض، ١٩٧٧.
٧. بشر، كمال محمد. علم اللغة العام، الأصوات. القاهرة، ١٩٧٣.
٨. حجازي، محمود فهمي. علم اللغة العربية، الكويت، ١٩٧٣.
٩. سبيويه. الكتاب تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٧٥.
١٠. السامرائي، إبراهيم. التطور اللغوي التاريخي، بيروت، ١٩٨١.
١١. سواح، فراس. مغامرة العقل الأولى، دمشق، ١٩٧٦.
١٢. ظاظا، حسن. الساميون ولغاتهم، القاهرة، ١٩٧١.
١٣. عبد التواب، رمضان. اللغة العبرية، القاهرة، ١٩٧٧.
١٤. عبد التواب، رمضان. فصول في فقه العربية، القاهرة، ١٩٧٧.
١٥. عبد التواب، رمضان. في قواعد الساميات، القاهرة، ١٩٧١.
١٦. عبد الرؤوف، عوني. قواعد اللغة العبرية، القاهرة، ١٩٧١.
١٧. عبده، داود. أبحاث في اللغة العربية، بيروت، ١٩٧٣.
١٨. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. العين، بغداد، ١٩٦٧.
١٩. كمال، ربحي. التضاد في ضوء اللغات السامية، بيروت، ١٩٧٥.
٢٠. الهاشمي، أحمد. جواهر البلاغة، بيروت، بدون تاريخ.

### ثانياً: المراجع الأجنبية

- 1 Anttila, R. An Introduction to Historical and Comparative Linguistics. N. Y., 1972.
- 2 Beeston, A. F. A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian, London, 1972.
- 3 Brame, M. Arabic Phonology. Unpublished Ph. D. Dissertation, M. I. T., 1970.
- 4 Friedrich, P. Language, Context, and the Imagination. Stanford, 1979.
- 5 Jeffers, R. & Iise Lehist. Principles and Methods for Historical Linguistics. M.I. T., 1980.
- 6 Lightfoot, D. Principles of Diachronic Syntax. Cambridge. Press. 1979.
- 7 Pylest, Th. The Origins and Development of the English Language. N. Y. 1971.
- 8 Shopen, T. Languages and their Speakers. Cambridge, 1979.

## التشبيه الدائري في الشعر الجاهلي (دراسة في الصورة)

عبدالقادر الرباعي  
جامعة اليرموك

### ملخص

التشبيه الدائري مصطلح أطلقه هذا البحث على نمط شعري خاص وجد في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي. وارتبطت بهذا التشبيه، في ذلك العصر أيضاً، موضوعات خاصة تكررت عند الشعراء على نهج عام كانوا يحافظون عليه ويحاولون من خلاله ايجاد تشكيلات داخلية تحقق لكل منهم ذاته المتفردة. لذلك كان لا بد من دراسة هذا التشبيه تاريخاً وواقعاً.

أما في التاريخ فتتبع البحث مواقعه في معظم الدراسات البلاغية والنقدية والشعرية قديماً وحديثاً، وذلك للتعرف على مدى اهتمام هذه الدراسات به، وكيفية تعاملها معه، والأسباب وراء ذلك كله. لقد لمس البحث في هذا المجال عزل كثير من هذه الدراسات له عن باب التشبيه ووضعه في باب بلاغي آخر. ومن هنا كان لا بد من مناقشة الأمر على مستوى التصوير الشعري، فهو الذي مكن هذا البحث من إعادة ذلك النمط الشعري المعزول الى حظيرته لينضم الى اخوانه من التشبيه الأخرى.

وأما في الواقع فقد درس البحث موضوعات هذا التشبيه وأبرز ما اتفق الشعراء وما اختلفوا من النظرة الاسطورية التي كانت تحكم تفسير أولئك القوم للأشياء. ولهذا أمكن استنباط دلالات كبرى محتملة تلك الصورة.

وما دام التشبيه الدائري قد شكل بذاته وحدة خاصة ذات بعد أو أبعاد، فإن البحث اهتم بايجاد العلاقة أو العلاقات المحتملة بين هذه الوحدة والوحدة الكلية للقصيدة الجاهلية التي يشكل هو جزءاً منها.

## التشبيه الدائري في الشعر الجاهلي

### (دراسة في الصورة)

التشبيه الدائري هو المشابهة التي يحدثها الشاعر بين شيئين أو أشياء في تركيب فاتحته نفي بحرف (ما) خاصة، وخاتمته اثبات بحرف (الباء) وأسم التفضيل الذي على وزن (أفعل). وغالباً ما يكون بين الفاتحة والخاتمة وصف للاسم المنفي – وهو المشبه به عادة – قد يطول وقد يقصر حسب حاجة الشاعر النفسية الى ذلك. ومثال قول الأعشى في قيس بن معد يكرب:

وما رائح روحته الجنوب      يروي الزروع ويعلو الديارا  
 يكب السفين لاذقانه      ويصرع بالعبر أثلا وزارا  
 اذا رهب الموج نوتيه      يحط القلاع ويرخي الزيارا  
 بأجود منه بأدم العشا      رلط العلوق بهن احمرارا  
 (الاعشى، ١٩٧٤، ص ٨٩)

بدأ الشاعر أبياته بحرف النفي (ما)، الذي أدخله على اسم هو حالة من حالات البحر، ثم مضى يصف أحوال هذا البحر (المشبه به)، فهو يروي الزروع، ويعلو الديار، ويكب السفين، ويدمر الأشجار حتى ان الملاح ليخاف منه ويفزع. بعد هذه الأوصاف التي استغرقت ثلاثة أبيات ختم التركيب بالخاتمة المعهودة (بأجود منه ...). ان الأبيات الثلاثة التي فصلت بين الفاتحة والخاتمة أعطت الشاعر مجالا لجلب أوصاف كثيرة للبحر في مثال الأعشى. وهناك أمثلة أخرى بلغ عدد الأبيات المخصصة للوصف فيها أكثر من خمسة عشر بيتاً كما سنرى، لكن هناك أمثلة أخرى جاء فيها تركيب هذا التشبيه بفاتحته وخاتمته وأوصاف اسمه المنفي ببيت واحد فقط كما في قول طفيل الغنوي:

فما أم أدراص بأرض مضلة      بأعدر من قيس اذا الليل أظلما<sup>٢</sup>  
 (الغنوي، ١٩٦٨، ص ١١١)

لهذا لم يكن حظ الوصف في البيت سوى تحديد مكان أم أدرص، فهي في أرض مضلة. وهو وصف له دلالة في موقف الهجاء الذي جاء عليه البيت. وعلى أية حال فان التركيب، المبدوء (بما) والمنتهي (بأفعل)، أحدث المثلين السابقين ما يمكن أن يعد تناسبا، أو مماثلة، أو مساواة بين عنصرين هما المدوح والبحر في المثال الأول، والمهجو وأم أدراص في المثال الثاني. ان المقارنة بين هذين العنصرين على قاعدة تضمهما – العطاء في الأول، والغدر في الثاني – هي أساس المشابهة، ذلك ان المقارنة شرط لازم لاحداث التصوير الذي تؤلفه عادة عناصر ثنائية أو متعددة (Spurgeon, 1971, p. 9).

والمقارنة هي التي تميز بين طفيل السابق، مثلا، من بيت عبید بن الأبرص التالي:  
 ما الطرف مني الى مالست أملكه      مما بدا لي ببಾಗಿ اللحظ لماح  
 (ابن الأبرص د.ت.، ص ٤٩)

\*\*\*

لم يعد النقاد العرب القدامى هذا التركيب من التشبيه، على الرغم من التفات بعضهم اليه ووضع أمثلة منه في دراساتهم للتشبيه<sup>٢</sup>. لقد لاحظت، في أثناء بحثي عن بداياته عندهم، انهم بدأوا، منذ القرن السادس الهجري، يناقشونه على أساس أنه لون بلاغي بارزو يحتاج الى اسم يميزه، لكنهم اختلفوا في تسميته. فأسامة ابن منقذ (٥٨٤-) وضعه تحت «النفي» لكونه يبتدىء بحرف نفي (ابن منقذ، ١٩٦٥، ص ١٢٣). أما ابن أبي الأصبع (٦٥٤-)، فجعله نوعاً من ثلاثة أنواع لما سمي عندهم بالتفريع «وهو أن يصدر الشاعر أو المتكلم كلامه باسم منفي بـ (ما) ثم يجعله أصلا يفرع منه معنى في جملة من جار ومجرور متعلقة به تعلق مدح، أو هجاء، أو فخر، أو نسيب، أو غير ذلك. يفهم من ذلك مساواة المذكور بالاسم المنفي الموصوف» (ابن أبي الأصبع، ١٩٦٣، ص ٣٧٢)،

ونذكر هذه التسمية له أيضاً يحيى العلوي (٧٢٩-) في كتابه الطراز (١٩١٤، ج ٢، ص ١٣)، وشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري (٧٣٣-) في كتابه نهاية الأرب في فنون الأدب (د.ت. ج ٧، ص ١٦٠). وقد تبني هذه الصفة له كل أصحاب البديعيات، وعلى رأسهم صفي الدين الحلبي (٧٥٠-) (موسى، ١٩٦٥، ٤٣٣، وأبوزيد، ١٩٨٣، ص ٣٢٨).

أما جلال الدين القزويني (٧٣٩-) فيخالف هؤلاء جميعاً ويجعل للتفرع مجالا آخر وأمثلة أخرى، قال: ومنه - أي البديع - التفرع، وهو أن يثبت لمتعلق أمر حكم بعد اثباته لمتعلق آخر كقوله - الكميت:

أحلامكم لسقام الجهل شافية      كما دماؤكم تشفي من الكلب  
(القزويني، ١٩٣٢، ص ٣٧٩)

والقزويني هنا يعيد للتفرع الصفة التي كان ابن رشيق (٤٥٦-) قد أعطاها له منذ القرن الخامس (١٩٦٣، ج ٢، ص ٤٢).

وحين نصل الى القرن العاشر نجد العباسي (٩٦٣-) موافقاً للقزويني إذ لا يثبت للتفرع الا وصف القزويني له. ولكن ما ان نصل الى بداية القرن الثاني عشر حتى نجد ابن معصوم (١١٢٠-)، في كتابه أنوار الربيع في أنواع البديع، ينص صراحة على أن التفرع الذي على غير مفهوم القزويني هو الأشهر لأن أصحاب البديعيات لم ينظموا الا عليه. (ابن معصوم، ١٩٦٩، ج ١، ص ١١١).

وهكذا فقد كان النقاش الدائر حول هذا التركيب عند القدامى لا يقر به من التشبيه، وانما يجعله بدلا من ذلك - نوعاً من أنواع البديع، بغض النظر عن عدم اتفاقهم على هذا النوع. وأما الدارسون في العصر الحديث فلم يكن حظهم من الاتفاق عليه بأكبر من حظ أسلافهم، لذلك نجدهم يسمونه أسماء مختلفة:

أما عمر الدسوقي فقد وقف عنده في دراسته للناطقة ولم يسمه، لكن عباراته توحي بأنه يرى فيه استطراداً (الدسوقي، ١٩٦٠، ص ٢٠٥). وقد كان ايليا حاوي أوضح حينما نص على تسميته بالتشبيه الاستطرادي في كتابه نماذج في النقد الأدبي، وهو يعالج نموذجاً منه عند متمم بن نويرة في رثاء أخيه مالك. (حاوي، ١٩٦٩، ص ٣٠٤). وأما نجيب البهيتي فقد سماه التشبيه الطويل ثم عدل عن ذلك قائلاً وأولى بنا أن نسميه التشبيه القصصي». (١٩٦١، ص ٩٥)، لكن هذا التشبيه عنده يشمل أمثلة من التشبيه الدائري وغيره. أما شوقي ضيف فأطلق عليه مصطلحاً قديماً أطلقه القدامى على غيره، وهو «التضمين». قال في كتابه العصر الجاهلي عن الأعشى «وهذا التضمن في شعره أكثر من أن نمثل له، في البيت، يتمه بيت ثان أو أبيات ٥، ولعل ذلك هو سبب كثرة صيغة التفضيل عليه مبتداً منفيماً بما. ثم يسترسل في وصفه حتى اذا استوفى ما أراد من هذا الوصف جاء بخبر المبتداً، على شاكلة قوله في المعلقة: ما روضة من رياض الحزن... الخ» (١٩٧٧، ص ٣٦٥).

وقد اكتفى علي الجندي بإيراد مثال له من شعر كثير عزة على التشابه القبيحة، وهو ينقل هذا المثال بنصه وبالتعليق عليه من كتاب «الكامل» للمبرد، دون أن يضيف على ذلك شيئاً. (١٩٥٢، ج ٢، ص ١٣٨ وما بعدها، والمبرد ١٩٥٦، ١٩٥٦، ج ٢، ص ١٦٥).

وتعرض محمد محمد حسين له في دراسته للأعشى فأطلق عليه مصطلح «الاستدارة» ويقصد بالاستدارة: «توالي مجموعة متلاحمة من الأبيات تجري على نظام متسق. يقوم فيه كل بيت بنفسه في معناه ولكن المعنى العام لا يتم الا بالبيت الأخير»، (الأعشى، ١٩٧٤، ص ٤٥). لكن تعريفه هذا

ينطبق على التشبيه الدائري وعلى غيره.

و يبدو أن شكري فيصل أفاد من فكرة «الاستدارة» هذه فطورها، وذلك بأن أضاف إليها صفة تبرز أمثلتها على أنها تشبيهات لا غير فقال: «الاستدارة التشبيهية». وإذا ما قرأنا كلامه عن هذه الاستدارة في شعر عمر بن أبي ربيعة فإننا نظن أنه حصر أمثلتها بما أسمىناه هنا التشبيه الدائري. قال عن عمر: انه «ركب مركب المتقدمين فيما نسميه الاستدارة التشبيهية، ولكنه حتى في مثل هذه المواقف كان وفياً لطبيعته النفسية التي لا تميل الى هذا التعمق، ولطبيعته الفنية التي تؤثر هذا التناول القريب. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك أن نذكر أن الاستدارة التشبيهية كانت لا تنقص في الغالب عند الجاهليين عن ثلاثة أبيات<sup>٧</sup>. ولكن عمر حين استخدمها يتحدث عن طيب صاحبه جاءت عنده على هذا الشكل الموجز:

أسكين ما ماء الفراء وطيبه      مني على ظمأ وفقد شراب  
بالذ منك، وإن نأيت، وقلما      ترعى النساء أمانة الغياب

(فيصل، ١٩٦٤، ص ٣٥٦)

لكننا عندما نقرأ كلامه عنها في مكان آخر نظن ظناً آخر. قال في الفرق بين الشعراء الجاهليين في استخدام التشبيه طولاً وقصراً: «فما من شك في أن النابغة وأصحابه وقفوا عند كثير من التشابه وانتزعوا للمشبهات صوراً من مجتمعهم تقر بها وتوضحها، غير أن هذه التشابه تبدو دون التشابه الأخرى عند الأعشى دقة وعمقاً. ان عنصر الملاحظة في هذه التشابه تبدو دون التشابه الأخرى عند الأعشى دقة وعمقاً. ان عنصر الملاحظة في هذه أقرب الى البراعة والتأني، على حين أنه في أوصاف امرئ القيس وأصحابه أقرب الى الملاحظة العامة السريعة. ولذلك انقلب التشبيه هناك استدارة تشبيهية، وظل هنا هذا التشبيه الذي يقرن بين شيء وشيء، ثم يسرع بعد ذلك ليجد اقتراناً آخر يتحدث عنه...» (ص ١٧٧).

نستنتج من هذا القول أن المثلين اللذين جاء بهما من الأعشى وعنترة – وهما – متميزان عنده – ينطبق عليهما مفهوم الاستدارة. وحين نعود الى هذين المثلين نجد أن الأعشى يستخدم ما نسميه بالتشبيه الدائري، أما عنترة فتشبيبه مختلف تماماً. قال:

وكان فارة تاجر بقسيمة      سبقت عوارضها اليك من الفم  
أو روضة أنفأ تضمن نبتها      غيث قليل الدمن ليس بمعلم

(الأبيات، (فيصل، ١٩٦٤، ص ٣٥٦)

وعلى هذا ينطبق مفهوم الاستدارة التشبيهية عنده على التشبيه الدائري وعلى غيره، شأنه في ذلك شأن السابقين عليه في تعميم مصطلحاتهم، وعدم تخصيصهم مصطلحاً خاصاً بهذا التركيب. وأما الباحثون الجدد الذين حاولوا قراءة شعرنا القديم قراءة جديدة فقد نظروا اليه من خلال وسائل أخرى أعم. فأحمد كمال زكي ربط نماذجه عند أبي ذؤيب وغيره من شعراء هذيل بالاتجاه «القصصي» الذي وجددهم يهتمون به. (زكي ١٩٦٩، ٣٥٨ وما بعدها)، وهو يذكرنا بما كان فعله البهيتي قبله. أما يوسف اليوسف فربطه بالخيال والتصوير عامة (اليوسف، ١٩٨٠، ص ٣٠١). ومثله فعل نصرت عبد الرحمن لكن نصرت قرنه الى التشبيه الطويل في الشعر الجاهلي بشكل عام

(عبدالرحمن، ١٩٧٦، ص ١٧٩). أما علي البطل فربطه بالتكرار في الشعر الجاهلي، ثم ربط التكرار بالرمزية الأسطورية التي كان يبحث عنها دائماً (البطل، ١٩٨٠، ص ٢١٨).

وهكذا فانني - في حدود ما أعلم - لم أجد باحثاً في القديم أو الحديث يخص هذا التركيب وما به من عناصر تشبيهية بدراسة خاصة يبحث فيها حدوده الموضوعية والفنية. ولهذا جئت أسطر هذه الصفحات.

وكان من الممكن أن أرتضي تسمية شكري فيصل له «بالاستدارة التشبيهية» لولا أمران مهمان: أولهما ان هذه التسمية - حتى عند منشئها أطلقت عليه وعلى غيره. وثانيهما أنها - بصياغتها اللغوية - قد تبرزه منعزلاً عن الجسد الأكبر وهو التشبيه. ولذلك أثرت اطلاق مصطلح «التشبيه الدائري» عليه حتى ينضم به الى ألوان التشبيه المعروفة لدينا كالتشبيه البليغ والتشبيه الضمني وغيرهما. انني أعتقد أن هذه التسمية الجديدة تحقق - بصياغتها اللغوية - الهدف المطلوب تماماً. كما أنها قد تنهي الجدول الطويل الذي ارتبط به قديماً وحديثاً.

## - ٢ -

وجد التشبيه الدائري في الشعر الجاهلي بأعداد كافية لابرازه ظاهرة تستدعي الاهتمام والبحث، لذا رأيت أن أتبعه في الدواوين والموضوعات الشعرية القديمة، وأن أدرسه لأتبين طبيعة اهتمام الشعراء به، ولأرصد الموضوعات التي كررها، والتشكيلات المختلفة تشكلت فيها هذه الموضوعات، وكذلك الوظيفة البنائية التي حققتها في مواضعها من القصائد، لأصل بالتالي الى ربطها بالعقلية الجاهلية الخاصة.

بعد استقراء أكثر الشعر الجاهلي المطبوع تجمع لدي ثمانية وخمسون تشبيهاً عند اثنين وعشرين شاعراً اختلفوا في أزمانهم وأوطانهم وكذلك اختلفوا في اهتمامهم به، فقد جاء عند بعضهم بأعداد كبيرة نسبياً وصلت الى ثلاثة عشر تشبيهاً عند الأعشى وتسعة تشبيهات عند أبي ذؤيب لكنها لم تتعد التشبيه الواحد عند بعضهم الآخر كما هو الحال عند زهير والنابغة وغيرهما. وقد يكون لهذا الاختلاف ارتباط بالذوق الخاص لكل شاعر، وبالمرحلة الزمنية التي كان فيها، وبالموضوع الذي كان يعالجه. ومن اللافت للانتباه أن الأعشى وأبا ذؤيب الهذلي قد تفوقا في عدد التشابه على غيرهما، حتى يمكن القول بأنهما علماء البارزان في الشعر الجاهلي.

جاء هذا التشبيه في موضوعات مختلفة لكنها ترد الى مصادر أساسية ثلاثة هي - مرتبة حسب اهتمامهم:

- الحيوان.
- الطبيعة.
- الانسان.

يبدو أن سيادة المصدر الحيواني يتماشى وطبيعة الحياة الرعوية في العصر الجاهلي الذي كان الشاعر فيه يفتش عن معرفة ذاته وذوات الآخرين عن طريق رصده المباشر لحركات الحيوان وسلوكه كما لاحظت في بحث سابق (الرباعي، ١٩٨٣، ص ١٠٤). ثم ان غلبة المصدر الحيواني والطبيعي على المصدر الانساني قد تتوافق وسمة البساطة في ذلك العصر، فالتوقف عند الانسان لتصوير سلوكه يحتاج الى تعمق في الذات الانسانية وتعقيدات المعروفة.

\*\*\*

تتوزع موضوعات الحيوان في هذا التشبيه على الظبية ولها اثنا عشر تشبيهاً، والأسد وله تسعة تشبيهات، والنعامة ولها تشبيهان والصقر وله تشبيه واحد. فالظبية والأسد سادا صور الحيوان، اذ جاء خارج ثلاث صور فقط  
أما الظبية فترددت لها صفات مشتركة عند الشعراء الذين اهتموا بها. لقد التفتوا منها الى جوانب ثلاثة: أولها الأم وتمثلها الأبيات التالية لقيس ابن الخظيم:

فما ظبية من ظباء الحسا	ء عيطاء تسمع منها بغاما
ترشح طفلا وتحنوله	بحقف قد أنبت بقلانؤاما
بأحسن منها غداة الرحيل	قامت تريك أثيثاً ركاما <sup>٩</sup>

(ابن الخظيم، ١٩٦٢، ص ١٤٩)

وهم<sup>٩</sup> يركزون في جانب الأمومة هذا على وصف الظبية خاصة فهي عند قيس «عيطاء تسمع منها بغاما»، وعلى تحديد مكانها، فهي من ظباء «الحسا» ترعى «بحقف قد أنبت بقلانؤاما» وتتويج ذلك كله عندهم مشاعر الأمومة الصافية التي بها أصبحت ظبية قيس «ترشح طفلا، وتحنوله».  
أما قاعدة التشابه بين الظبية والمرأة في قفل التشبيه بأحسن منها... فتقوم على أوضاع تبرز فيها المرأة – وهي المشبه في حالات مشتركة عند الشعراء، كما قد رأينا الظبية – وهي المشبه به تبرز عندهم في حالات مشتركة. وأهم هذه الحالات حالتان: أولاها وصف المرأة في حالة الفراق كما في عبارة «غداة الرحيل» عند قيس. وثانيتهما الصفات الجمالية التي عبر عنها قيس بقوله: «قامت تريك أثيث ركاما». وقد تكون هذه الصفات هي مجال التشابه بينها وبين الظبية كما نلاحظ عند امرئ القيس السكوني مثلاً في قوله «بأحسن منها مقلة ومقلداً» (الجبوري، ١٩٨٢، ص ١٥٠)، فالتشابه بين الظبية والمرأة هو في جمال العيون وجمال العنق عنده.  
أما الجانب الثاني الذي اهتم به الشعراء من الظبية فهو الحديث عن أبنها كما في قول خفاف بن ندبة السلمي:

وما ان أحور العينين طفل	تتبع روضة يقري السلاما
بوجرة أو ببطن عقيق بس	يقليل به اذا ما اليوم صاما
اذا ما اقتانها فحنت عليه	دنت من وهـد دانيه فناما
بأحسن ما سليمي اذا تراءت	اذا ما ريع من سدف فعاما <sup>١٠</sup>

اتفق الشعراء<sup>١١</sup> في هذا الجانب على ابراز حور العينين أساساً للمماثلة بين الشادن والمرأة كما نجد عند خفاف هنا، وعلى ابراز فعل الأم ازاء ابنها كعبارة خفاف «حنت عليه». ولديهم هنا تعبيرات مختلفة منها «أم هدوج» و «تروده» في قول عمرو بن الداخل (الذهليون، ١٩٦٥، ج ٢، ص ٩٨). و «أم خشف» عند أبي ذؤيب (الذهليون، ج ١، ص ٢٢، ٣٦) والسكوني (الجبوري، ١٩٨٢، ص ١٥٠)

أما الجانب الثالث الذي أبرزه الشعراء من الظبية فنجاتها من الصقر كما في قول حاجز الأزدي:

فما الظبي أخطفت الصقر جلده      وقد كاد يلقي الموت في خلفه الصقر  
بمثلي غداة القوم بين مقنع      وآخر كالسكران مرتكز يفري  
(الجبوري، ١٩٨٢، ص ٨١)

يختلف التشبيه هنا عن المنحى العام للتشبيه الدائري، وذلك لأن خاتمته – وهي «بمثلي» – خالية من صفة التفضيل. ولعل شذوذ هذا التشبيه هنا هو من نوع شذوذ دلالته، فالشاعر استخدم الظبي في مجال الفخر، وقد رأينا أنه لم يستخدم في الأمثلة السابقة إلا في مجال الغزل، كما أن الشاعر يفتخر فيه بهزيمته أمام العدو، وقد اعتدنا أن نسمع الشعراء الجاهليين يفتخرون بعكس ذلك.

و يأتي الأسد بعد الظبية موضوعاً محبباً لشعراء التشبيه الدائري، وقد سلكوا في صورة طرقاً فيها قدر من التوافق. ومثاله قول الأعشى:

فما مخدر ورد كأن جبينه	يطلى بورس أو ييطان بمجسد
كسته بعوض القريتين قطيفة	متى ما تنل من جلده يتزيد
كأن ثياب القوم حول عرينه	تبابين أنباط الى جنب محصد
رأى ضوء نار بعدما طاف طوفة	يضيء سناها بين أثل وغرقد
فيا فرحاً بالنار اذ يهتدي بها	اليهم واضرام السعير الموقد
فلما رأوه دون دنيا ركباهم	وطاروا ومرجاة نفس المرء ما في غد غد
فلم يسبقوه أن يلاقي رهينة	قليل المساك عنده غير مفتدي
فأسمع أولى الدعوتين صاحبه	وكان التي لا يسمعون لها قد
بأصدق بأساً منك يوماً ونجدة	إذا خافت الأبطال في كل مشهد <sup>١٢</sup>

(الأعشى، ١٩٧٤، ٢٤١ – ٢٤٣)

فالأعشى – شأنه شأن بقية الشعراء الذين جعلوا الأسد موضوعاً لتشبيههم الدائرية – لا يصف أسداً بالمعنى المعروف للوصف، وإنما يحكي قصة بطلها أسد. وقد اعتاد الشعراء هنا أن يضعوا قصة الأسد في الحركات التالية:

الحركة الأولى وصف الأسد في خدره «مخدر» وقد امتلأ مهابة، «كأن جبينه يطلى بورس أو ييطان بمجسد» ثم اجتمعت له أسباب الاستثارة فقد «كسته بعوض القريتين قطيفة» تنال من جلده حتى امتلأ حماساً «وتحفزاً متى ما تنل من جلده يتزيد». وقد نجد عند خدره مظاهر قوته المخيفة مثل «ثياب القوم حول عرينه».

أما الحركة الثانية فمهاجمة الأسد لفريسته من البشر. لقد حرص الشعراء أن يقرنوا لحظة الهجوم بوضع خاص يستفيد منه الأسد، لهذا جعلها الأعشى بعد ايقاد القوم لنارهم، وذلك أن الأسد احتاج – كما يبدو – لأن «يهتدي بها اليهم». واختار غير الأعشى وقتاً آخر فهذا ساعدة بن جوية جعلها حين «أراحوا حضرة الدار» (الهنذليون ١٩٦٥، ٢٣٩) لأن أسده احتاج اليهم مجتمعين ومحصورين داخل الدار. ولم ينسوا أن يسجلوا فرحة الأسد بهذا الوضع، لذا وجدنا أسد الأعشى فرحاً بنار القوم «فيا فرحاً بالنار».

وأما الحركة الثالثة فهي تصو ير فعل الافتراس نفسه. بدأت الحركة عند الأعشى بهرب القوم



الجماعي فلما رأوا الأسد «دون ركابهم» لم يجدوا بداً من الهرب «فطاروا سراعاً» رغم امتلاكهم «للسلاح المعتد». وتوقف الشاعر هنا ليربط نفوسهم بالنفس البشرية عامة، إذ أن حبها للحياة هو الدافع الأكبر لطلب النجاة «أتيح لهم حب الحياة فأدبروا»، ورجاؤها انفراج الكربة هو الدافع إلى أن تحتتمي من الخطر إلى المفترس (بفتح الراء) فكان عند الأعشى واحداً من القوم أخذ الأسد رهينة ومزقه قبل أن يتمكن رفاهه من نجده أو افتدائه.

وأخيراً اتفق الشعراء على أن صفة البأس هي الصفة المشتركة بين الأسد – وهو المشبه به وبين المدحوح وهو المشبه، ومثال ذلك عبارة «بأصدق بأساً» التي قفل بها الأعشى تشبيهه السابق. وغالباً ما كانت نهاية التشبيه تقتزن بزمان شرطي يعلي من قيمة المدحوح. ولهذا جعل الأعشى بأس المدحوح «إذا الأبطال في كل مشهد».

وهكذا كانت قصة الأسد عند الشعراء الجاهليين، محكومة بحركات أساسية مشتركة تحكي عظمته وقوته ووحشيته في افتراس طريدته. لقد أعطت سعة الصورة في مثال الأعشى السابق مجالا للتفصيل في حكاية الأسد، لكن هناك مثالا من زهير بن أبي سلمى (١٩٦٤، ص ٢٩٧)، وآخر من مالك بن زرة الباهلي (الجبوري، ١٩٨٢، ص ١٧٠) نقلا صورة الأسد أو حكايته ببيتين من الشعر فقط ولدى دراستنا لهذين المثلين نجد أنهما يحافظان على النسق العام لصورة الأسد كما أبرزتها الحركات السابقة.

قلنا سابقاً: ان هناك ثلاث صور لغير الظبية والأسد من الحيوان: اثنتان للنعامة، وواحدة للصقر. أما صورتا النعامة فجاءت احدهما في شعر مالك بن خالد الخناعي (الهلاليون، ١٩٦٥، ج ٢، ص ١٤ – ١٥)، وجاءت ثانيتهما في شعر أبي خراش الهذلي (الهلاليون، ١٩٦٥، ج ٢، ص ١٤٥ – ١٤٧)، وأما صورة الصقر الوحيدة فجاءت عند أبي بن سلمى الضبي (ابو تمام، ١٩٥٥، ج ١، ص ٣٠٨ – ٣٠٩).

لقد خدمت صور النعامة غرض الفخر وذلك لأن الشاعرين وازنا فيها بين سرعتيهما وسرعة النعامة، أما صورة الصقر فحذفت عرض الوصف لأن الشاعر وازن فيها بين سرعة الخيل منقضة وسرعة الصقر. وبهذا تكون هذه الصورة تخدم غرضين لم نجد صور الأسد أو الظبية تهتم بهما. ان هذا قد يوضح لنا المنطلق النفسي والفكري الذي كانت تتردد على أساسه موضوعات هذا التشبيه. كأن المرأة كانت تستدعي الظبية، والمدحوح يستدعي الأسد، والشاعر يستدعي النعامة، والخيل تستدعي الصقر. ثم ان الصفات التي أعطيتها كل موضوع كانت تتناسب والوظيفة التي عليه أدائها في الشعر، لذلك أعطيت النعامة صفة النحولة ليكون أدعى لسرعتها، وأعطى الصقر حدة البصر ليكون قادراً على رؤية فريسته في الوقت المناسب.

لكن صورتا النعامة والصقر – على ما بهما من اختلاف – يحويان شيئاً من التوافق بينهما من جهة، وبينهما وبين صورتَي الأسد والظبية من جهة أخرى. فالحكاية بما فيها من تحديد مكاني وزماني، وخلق حوادث مثيرة من أهم ما يميز الصور الحيوانية عموماً في هذا التشبيه.

### – ٣ –

وأما موضوعات الطبيعة للتشبيه الدائري فوردت موزعة على الماء وله اثنا عشر تشبيهاً، والنبات وله خمسة تشبيهات، والصخر وله تشبيه واحد. فصور الماء كانت لها الصدارة في هذا التوزيع. وصور الماء مقسمة هنا بين النهر الجاري، والنقرة الراكدة، والمطر المنهمر، لكن النهر له السبق في عدد الصور

وفي درجة الاهتمام من شعراء هذا التشبيه. لقد جاء عندهم بصفات مختلفة، وبأسماء متعددة أهمها: الفرات، والنيل، ودجلة، وخليج المروت، والنهر بشكل عام. ومن ذلك قول النابغة:

فما الفرات اذا جاشت غواربه	ترمي أواذيه العبرين بالزبد
يمده كل واد مترع لجب	فيه ركام من الينبوت والخضد
يظل من خوفه الملاح معتصماً	بالخيزانة بعد الأين والنجد
يوماً بأجود منه سيب نافلة	ولا يحول عطاء اليوم دون غد <sup>١٤</sup>

(الذبياني، ١٩٧٦، ص ٨٧ - ٨٨)

وصورة النهر كصورة الأسد في تشكيل الشعراء لها. لقد حولوها الى حكاية تقع أحداثها داخل النهر الذي يشترك هو الآخر في نسج هذه الأحداث وتطوراتها.

كان الشعراء<sup>١٥</sup> يبدون حركاتهم بوصف عام للنهر في هيجانه، فنهر النابغة في بيته الأول «جاشت غواربه» حتى أصبحت «تري أواذيه العبرين بالزبد». وقد استمر في البيت الثاني يرسم ما يساعد على ذلك الهيجان او يؤكد. فقد كان يمد الفرات عنده «كل واد مترع لجب» حتى تجمع فيه «ركام من الينبوت والخضد».

وكانت الحركة الثانية فقفل التشبيه الذي يجعل المشابهة بين النهر والممدوح في الكرم كما في قول الأعشى «بأجود منه». وقد قرنوا ذلك بزمان شرطي - كما لاحظنا في صورة الأسد. لقد مثل هذا قول النابغة «ولا يحول عطاء اليوم دون غد» لكن الأعشى كان أوضح من النابغة حين جعل جود ممدوحة مقترناً بغياب المطر، فقال:

بأجود منه بما عونه      اذا ما سماؤهم لم تغم  
(الأعشى، ١٩٧٤، ص ٨٩)

كانت الأبيات الأربعة التي وقعت فيها صورة النهر عند النابغة قد أعطت الشاعر مجالاً لتوسيع الحديث غير أن صورة النهر قد تنقل ببيت وشطر من بيت كما عند اوس بن حجر (١٩٦٧، ص ١٠٥)، أو ببيت واحد كما عند قيس بن الحداية (المورد، ١٩٧٩، ص ٢١٥)، ومالك بن زرعة الباهلي (الجبوري، ١٩٨٢، ص ١٧٠). لكن صورة النهر - بأبياتها الكثيرة أو القليلة - تظل محافظة على النهج العام في تضخيم الحدث، وتوسيع المناظر، وتعدد أجزائها وعناصرها.

بقي من صور الماء صورتان: أحدهما لنظفة صافية الماء في جبل يبعدها عن العبث كما في شعر قيس بن الحداية (المورد، ١٩٧٩، ص ٢١١)، وثانيتها لمزنة رقيقة عند ابن الخظيم (١٩٦٢، ص ٢٥). وقد ربط الشاعران صورة «النظفة»، و «المزنة» بالمرأة: حسنهما ولذيذ ريقها.

\*\*\*

أما الموضوع الثاني من موضوعات الطبيعة فهو النبات. وأهم صورة الروضة التي يمثلها قول امرئ القيس السكوني:

وما روضة وسيمة حموية      بها مونقات من خزامى وحلب

تعاورها ودق السماء وديمة      يظل عليها وبلها يتحلب  
باطيب منها نكهة بعد هجة      اذا ما تدلى الكوكب المتصوب  
(الجبوري ١٩٨٠، ص ١٥٠)

جاءت صورة الروضة في ثلاثة أبيات، حمل كل بيت منها حركة خاصة<sup>١٦</sup>. أما الأول فكان لرسم منظر الروضة: زمانها «وسيمة»، ومكانها «حموية»، ونباتها «بها مونقات من خزامى وحلب». وأما الثاني فلوصف عناصر أخرى تعطي الروضة مزيداً من الخصب والجمال، وكانت عند السكوني «ودق السماء» و «ديمة يظل عليها وبلها يتحلب». وأما الثالث فكان لقفل الصورة الذي غالباً ما كان مقارنة بين الروضة والمرأة في الرائحة الطيبة. ومن هنا جاءت عبارة السكوني: «باطيب منها نكهة». لكن بعضاً من الشعراء قد خالف هذا الاتجاه الغالب فجعل المقارنة بين المرأة والروضة على أساس الجمال العام عند كليتهما. من هؤلاء الأسود بن يعفر (١٩٦٨، ص ٥٤). لكن هذه المخالفة في هذه الحركة لم تمنع اتفاق الأسود مع السكوني في الحركتين الأخريين وهما رسم منظر الروضة، والعناصر الأخرى التي منحت هذه الروضة مزيداً من الجمال.

وأخر صور النبات صورة وحيدة فريدة للنخل عند خفاف بن ندبة السلمي (١٩٦٧، ص ٩٣). وقد قارن فيها بين «ظعائن آل سلمى» و «نخل وجر». وأما الموضوع الأخير من موضوعات الطبيعة – وهو الصدع بين الصخور – فقد جاءت منه صورة واحدة فقط عند بشر بن أبي خازم في مدح أوس بن حارثة. قال:

فما صدع بجبة أو بشوط      على زلق زوالق ذي كهاف  
تزل اللقوة الشغواء عنها      مخالبا كأطراف الأشافي  
بأحرز موئلا من جار أوس      اذا ما ضيم جيران الضعاف<sup>١٧</sup>  
(ابن أبي خازم، ١٩٧٢، ص ١٤٨)

إن الحركات، التي نقلتها أبيات التشبيه الثلاثة هنا، تشبه – في إطارها العام – الحركات الثلاث التي لاحظنا ورودها في صور الروضة. أما الحركة الأولى – وهي رسم منظر الصدع – فقد مثلها تحديد مكان ذلك الصدع فهو «بجبة أو بشوط» و «على زلق» من «زوالق ذي كهاف». وأما الحركة الثانية – وهي وصف عناصر أخرى تعمل على تمكين الصدع من أداء مهمته في الصورة – فمثلتها العقاب التي كانت تزل عن الصخرة رغم حدة مخالباها. وأما الحركة الثالثة – وهي وجهة الشبه بين طرفي التشبيه – فعبر عنها قفل التشبيه الذي أظهر أن الحماية هي التي يمنحها كل من الصدع والممدوح لمن احتمى به.

— ٤ —

وأما موضوعات الانسان في التشبيه الدائري فجاءت موزعة على شراب الانسان وله سبعة تشبيهات، والنماذج البشرية ولها ستة تشبيهات، والأم ولها تشبيهان. ومن شراب الانسان اهتم الشاعر الجاهلي بالخمير والعسل خاصة. ومثال صور الخمر قول المرقش الأصغر:

وما قهوة صهباء كالسك ريجها      تعلى على الناجود طورا وتقدح  
ثوت في سباء الدن عشرين حجة      يطان عليها قرمد وتروح  
سباها رجال من يهود تباعدوا      لجيلان يدينها من السوق مريح  
باطيب من فيها اذا جئت طارقا      من الليل، بل فوها الذ وأنصح  
(الضبي، ط، ٤، ص ٢٤٢)

فالمثال يحكي قصة الخمر أكثر مما يصفها. وقد نقلت حكاية الخمر فيه مجموعة من الحركات، أولاها وصف عام للخمر: لونها «قهوة صهباء»، ورائحتها «كالمسك ريجها» واهتمام الناس بها «تعلى على الناجود طورا وتقدح». وثانيتها تصوير الخمر داخل دنها فقد جعل الشاعر الدن سائبا لها سبي الرجل للمرأة الجميلة «ثوت في سبا الدن»، كما أشار الى مدة سببها أو تعتيقها في الدن فكانت عنده «عشرين حجة»، وتوقف عند اهتمام الناس بها في دنها «يطان عليها قرمد وتروح». وثالثتها تصويره لتجاريتها وتجارها معا «سباها رجال من يهود». وقد ركز هنا على قضية السبي مرة أخرى اشعارا بأهميتها، كما ركز على الجهد الذي يبذله تجارها في ايصالها لطالبيها الموزعين في أماكن متباعدة «تباعدوا لجيلان»، وهي تستحق مثل هذا الجهد فتجارها مريحة «يدنيها من السوق مريح». ورابعها قفل التشبيه الذي عقدت فيه مقارنة بين طيب الخمر وطيب المرأة. وخص المرقش طيب فم المرأة «باطيب من فيها» وقرنه بزمن شرطي هو زمن النوم وتغير روائح الأفواه «اذا جئت طارقا من الليل» ثم أضرب عن هذا وجعل فم فتاته أطيّب «بل فوها الذ وأنصح». تلك الحركات الأربع هي التي غلبت على صورة الخمر في نماذج التشبيه الدائري مع اختلافات في بعض التفاصيل والاهتمامات التي كان الشعراء يراعون فيها أذواقهم الخاصة. ومن ذلك — على سبيل المثال — اهتمام بعض الشعراء بتفصيل الحدث من خلال تتبع سابيء الخمر في رحلته، فهذا أبو ذؤيب يصفه باديا رحلته من موطن الخمر الأصلي «أذرعات» وعابرا بها «وادي جدر» وشاجا في طريقة «نبرات الرصاف» ومتزيلا «رنق المدار» حتى وصل بها الى حيث قصد وخطط<sup>١٨</sup>. واهتمام أبي ذؤيب في تفاصيل هذا الحدث يقابل اهتمام المرقش في المثال السابق بوصف الخمر ودنها وما يتبعهما من مسائل. وأما العسل — وهو الشراب الثاني للإنسان في هذا التشبيه — فيمثله شاهد من أبي ذؤيب مؤلف من عشرة أبيات ومطلعه:

وما ضرب بيضاء باوي مليكها      الى طنّف أعيا براق ونازل<sup>١٩</sup>  
(الهذليون ١٩٦٥، ج ١، ص ١٤١-١٤٤)

والشعراء الجاهليون ينقلون حكاية العسل، عادة، من خلال ثلاث حركات أبرزها مثال أبي ذؤيب جيدا وهذه الحركات هي: الضرب ومكانها. ثم اشتيارها، ثم صنعها شرابا. أما الحركة الأولى عند أبي ذؤيب فتمثلت في وصف لونها «بيضاء»، ومكانها العالي الذي لا ينال بسهولة فهو عنده «طنف أعيا براق ونازل». وقد توقف عند هذا الارتفاع فاستغرق في وصفه وذلك تجسيدا للخوف من ارتقائه. لقد جعل «العقاب... تهال أن تمر بريدة». ونسب كل ذلك الى التخطيط المحكم الذي فكر فيه «اليعسوب» ونفذه بأن «تنمى بها... حتى أفزها الى مالف رحب المباءة عاسل». أما الحركة الثانية فنقف فيها على حياة مشتار العسل وصفته. لقد وصفه أبو ذؤيب فقال عنه: انه «تدلى عليها بالحبال موثقا» «حتى حط» عليها والضلوع كأنها من الخوف أمثال السهام النواصل». اذا كان أبو ذؤيب التفت الى نفسية اليعسوب فجعل حرصه هو الذي هداه الى وضع الضرب في مكان

يصعب الوصول اليه، فان ساعدة بن جؤية نفذ الى نفسية مشتار العسل فحلل في مثال على هذا التشبيه الدوافع الخفية التي كانت وراء استصغاره الألم والتعب في سبيل ما يبتغي، فهو «قليل تلاد المال»، ولا بد له من المكابدة لتحقيق قوته. (الهذليون ١٩٦٥، ص ٢٠٧ - ٢١١).

أما الحركة الثالثة فيها فتقف على عمل مشتار العسل بعد حصوله عليه، فهو ينقيه من الشوائب ثم يمزجه بماء نبع صاف كما دلت على ذلك عبارة أبي ذؤيب «فشرجها من نقطة رجبية بماء شنان». وأخيراً يأتي قفل التشبيه على أساس المقارنة بين العسل وفم الفتاة او طعم ريقها كما قال أبو ذؤيب:

باطيب من فيها اذا جئت طارقاً      وأشهى اذا نامت كلاب الأسافل  
و يلاحظ انه يقرن ذلك بشرط زمني - كما في صورة الخمر السابقة - ففتاته طيبة الريق في وقت متأخر من الليل حين تتغير عادة طعوم الأفواه وروائحها. وهذا هو فحوى الشطر الثاني من بيت أبي ذؤيب السابق.

وأما صور النماذج البشرية الاجتماعية فمحدودة في هذا التشبيه. لقد انحصرت في المتعبد عند الأعشى (١٩٧٤، ص ١٠٣) والجار عند امرئ القيس الكندي (١٩٨٢، ص ١٠٩)، وضارب السهم عند أبي السلمي (أبو تمام، ١٩٦٥، ص ٣٠٩)، والرجل المثالي الذي تحببه أعماله عند ساعدة بن جؤية (الهذليون، ١٩٦٥، ج ١، ص ٢٠٧). والملاحظ على هذه النماذج أنها جاءت بأبيات قليلة نسبياً، وكان أكثرها عدد أبيات وصف راعي الجمال الذي ساقه أبو ذؤيب بأربعة أبيات على النحو التالي:

ما حمل البختي عام غياره	عليه الوسوق برها وشعيرها
أتى قرية كانت كثيراً طعامها	كرفع التراب كل شيء يميزها
فقليل تحمل فوق طوقك انها	مطبوعة من يأتها لا يضيرها
بأعظم مما كنت حملت خالداً	وبعض أمانات الرجال غرورها <sup>٢٠</sup>

(الهذليون، ١٩٦٢، ج ١، ص ١٥٤)

فالأبيات في تمجيد الذات او الفخر، لكن هذا الفخر كان مجاله العمل الذي تشابه فيه الشاعر والبختي هذا. وقد سلك أبو ذؤيب في التصوير المسالك التي رأينا الشعر الجاهلي يحافظ عليها في هذا التشبيه. انه يحكي قصة البختي في عام غياره، وفي الزامه حملاً أكبر من طاقته لتغذية جماله التي كانت بحاجة ماسة لذلك الطعام الكثير. فأسلوب القصة، وتكبير الحدث واضحان في هذه الحكاية وأما الأم - وهي الموضوع الانساني الأخير - فقد صورت في حالة واحدة هي فقدانها ولبيدها. ومن الملاحظ أن صورة الأم حظيت في هذا التشبيه بأبيات كثيرة. من ذلك تصوير ساعدة بن جؤية لها، إذ وقع هذا التصوير بسبعة عشر بيتاً مطلعها:

وتالله ما إن شهلة أم واحد      بأوجد مني أن يهان صغيرها<sup>٢١</sup>  
(الهذليون، ١٩٦٥، ج ٢، ص ٢١٣ - ٢١٨)

وقد جاءت حكاية الأم عنده في أربع حركات. أولاها تحليل نفسية الأم ودوافع حزنها الشديد على فقدانها ولبيدها. لقد جعلها المفقود «أم واحد»، ثم تابع في أبيات لاحقة بقية الحكاية فأظهر أن وحيدها هذا جاء بعد يأس من الولادة، وبعد أن هانت على زوجها. فمجيء الولد في مثل هذه الحال

انقاذ لنفسية أم مدمرة تماماً، لكن فقدانه - بعد هذا كله - يعد باعثاً كبيراً على عودة التدمير بصورة أكثر بشاعة وفضاعة. وثانية الحركات خروج الفتى في رحلة للغزو بصحبة غيره من الفتیان:

تقدم يوماً في ثلاثة فتية      بجرءاء نصب للغوازي ثغورها<sup>٢٢</sup>

وساعدة يهتم بأرض الرحلة المخيفة، فهي «جرءاء» و «ثغورها» «نصب للغوازي» دائماً. ان السائر في مثل هذا الجو المخيف يتوقع كل لحظة أن يفاجأ بخطر قد يدمر حياته، لذا قد يتشائم من حركة الطير وقد يتفاعل خصوصاً اذا كان ابن عصر تتحكم الخرافة بعقلية أصحابه كالعصر الجاهلي. من هنا ندرك ذكر أبي ذؤيب الهذلي في مثال شبيه بمثال ساعدة السابق عيافة الطير على لسان الفتى لرفيق دربه:

فقال له: أرى طيراً ثقالاً      تبشر بالغنيمة أو تخيف  
(الهذليون، ١٩٦٥، ج١، ص ٩٩ - ١٠٤)

كان تصوير الشعراء لهذا المكان المخيف ارهاصاً موفقاً للحركة الثالثة التي تصف المعركة بين الفتى وجماعته من ناحية وقوم آخرين طارئین من ناحية أخرى. تبدأ المعركة حين يفجأ الفتى وصحبه بقوم سبقوهم الى الأرض القفر أو تبعوهم فيها. ونقف هنا عند وصف الشعراء لهؤلاء القوم فهم ذو عداء سافر عبر عنه ساعدة بكلمة واحدة هي «عدوة». لذلك تحرشوا بجماعة الفتى واعتدوا عليهم. ولما رأى فتى ساعدة الخطر راح «يزحزحهم عنه بنبل سنيّة» حتى أوجد له في صفوفهم ثغراً. عندها «تملزم من تحت الظبأة» وغاب عن أعينهم. وأما الحركة الرابعة فكانت لنهاية القصة، فأصحاب فتى ساعدة الذي رأيناه يغيب عن الأعين ظنوا أنه مات فعادوا الى أمه يخبرونها بقتله فراحت هذه تنوح وتلطم خديها بجلد مقرح للحدود. و بينا هي على هذه الحال جاءها البشير بعافية ابنها وسلامته.

فينما تنوح استبشروها بحبها      صحيحاً وقد فت العظام فثورها

فانقلب عندها الحزن العميق فرحاً غامراً لم تستطع احتمالاه فحزن فغشيا عليها:

فحزن وألقت كل نعل شراذما      يلوح بضاحي الجلد منها حدودها<sup>٢٣</sup>

تلك كانت نهاية سعيدة وضعها ساعدة بن جؤية باتقان، لكن حكاية الأم عند أبي ذؤيب تنتهي نهاية مفاجئة. بدأت تتشكل هذه النهاية حين صمد الفتى لتحدي الأعداء على كثرتهم ولكن كلما «راغ» «زودوه ذات فرع لها نفذ» في جسده. وظل هكذا حتى «خر عند الحوض» صريعاً، «فطافوا به معجبين ببسالته. وهناك استبانته من بينهم رجل عارف به فدار بينهما حوار معبر:

فقال: أما خشيت - وللمنايا      مصارع - أن تخرقك السيوف  
فقال: لقد خشيت وأنباتني      به العقبان لو أني أعيف  
وقال بعهدده في القوم اني      شفيت النفس لو يشفى اللهيف

لقد شفى نفسه وهو يودع الدنيا أن صمد للخطر ومات عزيزاً.  
إذا كان الانقلاب المفاجيء في الصورة العنيفة عند ساعدة يعد ميزة فنية ممتازة، فإن هذا الحوار عند أبي ذؤيب يعد ميزة فنية ناجحة، لا تقل عن الأولى أهمية وتوفيقاً.

— ٥ —

جاء التشبيه الدائري عند شعراء مختلفي الأزمنة في العصر الجاهلي، فهناك أمثلة عليه من امرئ القيس بن حجر الكندي في البدايات المعروفة لهذا العصر، وهناك أمثلة أخرى من أبي ذؤيب الهذلي الذي شهد نهاية العصر وامتدت حياته في الاسلامي أيضاً. ولعل هذا يثير سؤالاً كبيراً هو: ما الظاهرة التي نجدها مشتركة عند هؤلاء الشعراء جميعاً في هذا التشبيه؟

لوعدنا الى الأمثلة المحللة في هذا البحث لوجدنا أنها كانت تحكي حكاية قصيرة أو طويلة عن موضوعات الصور السابقة كالأسد، والظبية، والنهر، والروضة، والخمر، والعسل، والأم، وغيرها. ثم ان هذه الأمثلة سلكت في حكاياتها المختلفة مسالك اتفقت في بعض مناحيها العامة، ومن ذلك:

**أولاً:** التركيز على الحدث أكثر من الصفة، وهذا يعني أنها لم تتوقف طويلاً عند أوصاف الموضوعات. وإنما انصرفت — بدلاً من ذلك — الى نسج أحداث تكون تلك الموضوعات محاورها الأساسية، فلو أخذنا صورة النهر — على سبيل المثال — لوجدنا أن الشعراء انشغلوا بتصوير تلاطم موجه، وانكفاء سفنه، وهلع الملاحين واحتمائهم بمؤخرة السفينة، أكثر من انشغالهم بوصف لون مياهه، أو ملاسة سطحه، أو رمال شطآنه. وهكذا كان الحال في بقية الموضوعات لهذا التشبيه.

ومما يلاحظ على الأحداث هنا أنها أحداث متطورة تدفع بالحكايات الى الأمام فمجيء الأفعال الثلاثة السابقة في صورة النهر (تلاطم الموج، وانكفاء السفن، واحتماء الملاحين) يعني ورود الفعل الثاني بعد حدوث الأول، والثالث بعد الثاني، وفي هذا تطور وتابع للحدث المرتبط بالنهر. ومثل هذا حدث في أكثر الصور الأخرى، فلو أخذنا الأسد مثلاً لوجدنا أن الحدث في صورته يبدأ — كما تتبعنا ذلك في موضعه — بوصف الأسد في خدره، وقد اجتمع لديه حافز أو أكثر للحركة والانطلاق من الخدر بغية البحث عن صيد يقتاته وأشباله. بعد هذا ينصرف الشعراء الى تصوير مهاجمة الأسد لفريسته والعنفوان الشديد الذي يصاحبها، ثم يصلون أخيراً الى قضم ما يصطاد من بشر أو حيوان.

ان تطور الحدث في الحكايات السابقة هو الذي فرض علي، في أثناء تحليله، وضعه في حركات كانت تكثر أو تقل حسب امتداد الحكاية في التشبيه.

**ثانياً:** وقد تبع تطور الأحداث في الشخصيات المحركة لها، والمتحركة بها. فالأسد، الذي اطلعنا على قصته من خلال الحركات الثلاث السابقة، كانت نفسيته تتطور سريعاً، فبعد أن كانت في البداية ساكنة هادئة ينال البعوض من صاحبها القابع في خدر، أصبحت في نهاية الحكاية طاغية يهاجم صاحبها فريسته بعنفوان شديد، و يمزق جسدها دونما رحمة. ومثل هذا حدث لابن الأم الثكلي، لقد بدأ رحلته مع رفاهه مملوءاً آملاً بالحياة، بل مغامراً من أجلها، ولكنه انتهى محباً للموت من أجل كرامته، أو من أجل أن لا يظل البغي سادراً دونما مجابهة تحد من اندفاعه. ان مثل هذا التطور حقق انقلاباً أو انعكاساً مثيراً في

السلوك كان له تأثير كبير في دفع الأحداث وتنميتها باتجاه يخدمه. وقد يكون العكس صحيحاً أيضاً، أي ربما أدى تنامي الأحداث وتطورها الى هذا الانقلاب المثير في سلوك الأشخاص.

**ثالثاً:** وقد تبع اهتمام الشعراء بالحدث وشخصه اهتمامهم بالمكان والزمان: ظريفي كل حدث. فمعركة الفتى - ابن الأم الثكلي - مع البغي كانت في أرض واسعة هي مكان مغامرتها معاً، وربما كانت تلك المعركة بسبب ما يحتاج كل من المتخاصمين. ولعل هذا يذكرنا بتسمية الشعراء للأنهار الموصوفة كنهر الفرات، والنيل، ودجلة. ولأماكن الرياض وأزمعتها فبعض هذه الرياض «وسيمة، رجيبة»، وبعضها «وسيمة، حموية»، وبعضها «من رياض الحزن». ومن هذا «أذرعاً» مكان الخمر و«وَجْر» مكان النخل، و«العالية» مكان الظبية «ام خشف». وقمم الجبال مكان ضرب العسل و«المربأ» مكان الصقر. ومن هذا أيضاً الزمان الذي كان يصاحب جود الممدوح، إذ كان زماناً ضن فيه ذوو المال عن العطاء، أو بخلت السماء فيه فلم تجد على الناس بما عندها من ماء. وكذلك الزمان الذي صاحب طيب فم المحبوبة، إذ كان - على الأغلب - بعد النوم أي زمن تغير الروائح في الأفواه. ان الصفات التي أعطيت للمكان والزمان هنا ربما كانت تخدم نظرة أسطورية في تكبير الأحداث، وتعظيم شأن الشخص.

وعلى كل فان تطور الحوادث وتطور الشخصيات ضمن أمكنة وأزمنة خاصة تكون بمثابة البيئة لها، لمن أهم خصائص الأسلوب القصصي أو النسيج العام للقصة. وفي هذا يقول محمد يوسف نجم: «وعلى القارئ الذي يريد أن يتفهم طبيعة التطور في القصة، أن يسعى الى اكتشاف الخطة الأساسية التي رسمها الكاتب لها أولاً، وبهذا يستطيع أن يلمس بيديه ذلك النسيج المحكم، الذي يجمع بين الشخصيات والحوادث في البيئة الخاصة التي اختارها الكاتب. ولا بد لكل قصة من أن تبدأ في مكان معين وأن تنتهي عند نهاية معينة» (نجم، ١٩٥٦، ص ٢٣).

وبناء على هذا تغدو الملامح القصصية في التشبيه الدائري من أهم الظواهر المشتركة بين نماذجها المتعددة في العصر الجاهلي. ان هذا التوجه القصصي في هذا التشبيه يذكرنا باتجاه عام في الشعر الجاهلي هو الاهتمام بالحكايات الخرافية التي جسدت مشاهد متعددة في القصيدة الواحدة كقصة الثور الوحشي ومطاردة الكلاب له وقصة الحمار الوحشي المصاحب لاتانه او اتنه، وقصة القطاة التي يلاحقها الصقر، وغير ذلك. لقد ربطت في بحث سابق هذا التوجه بالعقلية الجاهلية التي كانت تتعلق بالاساطير وتتخذ منها وسيلة تعبير عن الرؤية الداخلية للانسان في مواجهته لحوادث الكون. (رباعي ١٩٨٢، ص ٨٦، ٩٨).

و يبدو ان هذا التوجه القصصي يتناسب والجانب الخرافي الذي كان له وجود حي في كل من العقلية الجاهلية العربية، والعقلية اليونانية القديمة زمن هومر. من هنا تشابه هذا الاتجاه في التشبيه الدائري، والاتجاه الخاص الذي لوحظ على تشبيه هومر والشعر الشفوي عموماً. قال بورا (Bowra): كان هومر يتجنب التشبيه السلبي، والتشبيه القصير السريع المتراكم، و يفضل بدلا منهما التشبيه المديد أو الطويل الذي يمتد الى ستة أسطر أو سبعة. وهو به يبدأ بوصف المنظر أو الحدث سالكاً الى ذلك مسلك القصة التي تتخذ من الحدث أساساً لها. وعلى أية حال فان لهذا التشبيه ما يوازيه في الشعر الشفوي البطولي عموماً. (Bowra, 1972, PP. 60 - 63)



قلنا سابقاً: ان علمي التشبيه الدائري اللذين كثر في شعريهما كثرة بارزة بالنسبة لغيرهما من الشعراء هما الأعشى، وأبو ذؤيب. وهما مختلفا الموطن، والنسب والاهتمام الشعري<sup>٢٤</sup> لذا علينا التفكير في أمر قد يكون قابلاً لأن يجمعهما على هذا الاهتمام المشترك. لئن اختلف الشاعران في المكان الذي عاش عليه كل منهما، فانهما اتفقا على الزمان الذي وجدا فيه معاً. فهما من أعلام الشعر في أواخر العصر الجاهلي. ولعل هذا وحده كاف للتفكير في القضايا المشتركة التي فرضت عليهما اهتماماً خاصاً بالتشبيه الدائري.

كنا اعتقدنا ان هذا التشبيه قد يكون ناتج العقلية الجاهلية الأسطورية لما فيه من توجه قصصي خرافي. ولعل ما يؤيد هذا الاعتقاد كون الأسطورة لا تقدم لنا — كما قال ريتشارد تيس — ما هو أقل من الحدث العادي أو الطبيعي، وانما — على العكس من ذلك تماماً — تقدم ما هو أكبر وأعظم (70 Vickery, 1966, P). وكنا لاحظنا في أثناء تحليلنا للصور المختلفة أن أكثر الشعراء فيها قد أدبوا على تضخيم الأحداث وتكبيرها. وما يمكننا أن نضيفه هنا هو أن هذا التشبيه — بالرغم من الروح الأسطورية التي سيطرت على قصصه — احتاج قدرأ من الضبط الواعي لتأليف عناصره. وذلك لأن الشاعر الذي يفتتح قصة بحرف (ما) ثم يتابع نسج أحداثها وشخصها في أبيات قد تزيد، في بعض الأحيان، على عشرين بيتاً، وفي ذهنه أن يختتم ذلك بقفل خاص على وزن (بأفعل من ...)، لهو شاعر يتحقق في عمله الشعري كثير من النضج.

لعل هذا هو السبب وراء تحقيق وحدة عضوية محكمة في كثير من القصائد التي جاء فيها التشبيه الدائري<sup>٢٥</sup>، بل ان بعضاً من تلك القصائد شكل التشبيه الدائري لها وحدتها لأنه حوى أكثر أبياتها. من ذلك قصيدة أبي ذؤيب التي مطلعها:

أبا الصرم من أسماء حدثك الذي جرى بينا يوم استقلت ركابها  
(الهذليون، ١٩٦٥، ج ١، ص ٧٠ — ٨١)

فالقصيد مؤلفة من ثلاثين بيتاً استغرق التشبيه الدائري منها واحداً وعشرين بيتاً. أما الأبيات التسعة الباقية فجاء منها ستة قبل التشبيه كانت ارهاصاً له، وثلاثة بعده كانت خاتمة ونتيجته. أساس ما قاله في الأبيات الستة الأولى أنه كان يلاحق أسماء، تلك التي ابتعدت ديارها عنه، وكان في صراع بين عقله الذي يخوفه بعلمها:

وقد طفت من أحوالها وأردتها سنين فأخشى بعلمها وأهابها

وقلبه الذي كان يعصوه كلما استجاب لعقله فيتراجع بتأثيره الى طلبها ثانية:

عصاني اليها القلب اني لأمره سميع فما أدري أرشد طلابها

انه لا يدري أهو راشد في «طلابها» أم غير راشد، لكن الذي يعلمه جيداً أن قلبه المحب يسير به الى حتف مؤكد:

فقلت لقلبي: يالك الخير انما يدليك للموت الجديد حبابها

لقد أوقفنا الشاعر هنا على سؤال كبير: ما الخطوة النهائية التي تلت ذاك الصراع؟ هل استجاب لعقله فتوقف؟ أم استجاب لقلبه فاندفع اليها مستهيناً بالموت؟ بعد هذا افتتاح التشبيه بذكر الخمر قائلاً:

فما الراح راح الشام جاءت سبية لها غاية تهدي الكرام عقابها

كانت خمرته المحببة هي خمرة الشام التي كانت لها راية خاصة تعرف بها لشهرتها. وقد استطرد الشاعر يصفها ويحكي قصتها: فهي صافية صفاء اللحم النيء، لا تؤذي شاربيها بحدتها أو حرارتها، لذا احتاج صاحبها إلى أن يسير مع الركبان خوف الاعتداء عليه من الطامعين. ولما سمع بها فتیان ثقيف رغبوا فيها لكنهم لم يستطيعوا شراءها لغلاء ثمنها، كما لم يقدرُوا على اغتصابها لكونهم في الأشهر الحرم. كان لا بد، إذن، من دفع الربح الذي تطلبه، أو يطلبه صاحبها:

فطاف بها أبناء آل متعب وعز عليهم بيعها واغتصابها  
فلما رأوا أن أحكمتهم ولم يكن يحل لهم اكراهها وغلابها  
أتوها بربح حاولته فأصبحت تكفت قد حلت وساغ شرابها

بعد أن امتلكها هؤلاء احتاجوا لأن يمزجوها بما يزكيها، فكان العسل هو الذي يطلبون. وهنا استطرد الشاعر مرة أخرى ليصف هذا العسل، ويحكي قصته التي ابتدأها بقوله:

بأري التي تهوي إلى كل مغرب إذا اصفر ليط الشمس حان انقلابها  
بأري التي تأري العاسيب أصبحت إلى شاهق دون السماء ذؤابها

فهو عسل من نتاج نحلة رحلت، من أجل الحصول عليه، إلى أماكن قصية لا يعرف ما وراءها. وكانت رحلتها القاسية تبدأ مع بداية اليوم وتنتهي بانتهائه. إن حرصها على ما تجلبه من عسل جعلها تفكر في المكان الذي تخبئه فيه لتبعده عن أعين الطامعين، لذلك اختارت جبلاً شاهقاً تطاول ذؤابته عنان السماء. وهي تعيش هناك متنقلة بين رؤوس الجبال حيث الثمر، وأواسطها حيث البرودة الصالحة للتعسيل. وبينما هي على هذه الحال، صاعدة نازلة، رآها جاني العسل:

فلما رآها الخالدي كأنها حمى الحذف تكبو مستقلاً إياها  
أجد بها أمراً وأيقن أنه لها أو لأخرى كالطحين ترابها

عند رؤيته لها فرح بها، وعزم دخول بيتها. لكنه - مع هذا - لم يكن واثقاً تماماً من نجاحه في ذلك. لقد وضع في حسابه النجاح، لكنه أيضاً وضع في حسابه شيئاً آخر مضاداً هو الهلاك دونها. فالمكان قاس صعب المسالك للالسة صخوره وارتفاعها، لكن ما يطمع فيه من عسل يستحق منه المغامرة. حذروه أصدقاؤه ونصحوه أن يتجنبها، لكن خياله كان مشغولاً بتصور قرص الشهد الذي تملكه، فتجاهل النصح والتحذير، ومضى ينصب الحبال الموصلة إليها. كان يعمل بذكاء وتصميم: ثبت الحبال، وتدلّى عليها من فوق صخرة ملساء يزل عنها الغراب. ثم راح يستعين على نحلها بالدخان

حتى أبعده وتمكن منها. ولما وصل الشاعر الى هذا الحد بدأ يللم أطراف الصورة المتباعدة فأعاد في  
الذهن اقتران الخمر الى العسل ومزجها معاً:

فأطيب راح الشام صرفاً وهذه معتقة صهباء وهي شياها

وانتقل بعدهما يستعيد طيب فم الفتاة، ويضعه في قفل التشبيه:

بأطيب من فيها اذا جئت طارقاً من الليل والتفت عليك ثياها

ثم يتابع رسم مكانتها عنده، وقصتها معه. لقد أساءها تعلقه بالخمرفراح يعتذر لها عن هذه  
العثرة طالباً منها الكف عن اللوم، اذ لو كانت هي التي جاءت بما ينكر لما لامها على سقطتها. كأنه –  
في هذا – يتمنى أن يكون موقفها منه مثيلاً لموقفه هو منها:

ولو عثرت عندي اذا ما لحيتها بغثرتها أولاً أسىء جوابها  
ولا هرما كلبي ليبعد نفرها ولو نبحتني بالشكاة كلابها

وهكذا توحدت المواقف الثلاثة:

موقف الشاعر من حبيبته، وموقف شاري الخمر من الخمر، وموقف مشتار العسل من العسل،  
فكل واحد من الرجال الثلاثة كافح للوصول الى بغيته بغض النظر عن الأسلوب الذي انتهجه لذلك.  
وبهذا تكون القصيدة قد حققت وحدتها العضوية على مبدأ: العمل المضني هو ضريبة الحياة  
المجيدة. وهو مبدأ يمكن أن نسميه الشعور المسيطر على كل أجزاء القصيدة.

— ٦ —

تلك كانت الوحدة التي شكل التشبيه الدائري – بأبياته الكثيرة – أكبر جوانبها. لكن هناك  
تشابيه أخر لم تكن – بأبياتها القليلة – تحقق مثل هذه المهمة الواسعة، وانما كانت تؤلف عنصراً  
من مجموعة عناصر أخرى متعددة في القصيدة. وعلى أية حال، فان أقل ما كان يحققه هذا التشبيه  
في بناء القصيدة هو أن يؤلف وحدة خاصة تتفاعل مع غيرها لتشكيل وحدة ذلك البناء الكلي. وهو في  
وحدته الخاصة يحمل لنا قيمة دلالية عميقة لا ترتبط بالجاهلي وحياته فحسب وانما بالانسان  
ووجوده أيضاً. وعلى هذا يمكننا أن نفتش في خلفية الصور لهذا التشبيه عن معان سامية وقيم  
رفيعة.

ان ما يثير في موضوعات هذا التشبيه هو تكرارها بأنماط خاصة عند الشعراء الذين عالجوها. لقد  
لاحظنا، في مناقشاتنا السابقة لهذه الموضوعات، قدراً كبيراً من التوافق عند الشعراء الذين اشتركوا  
في معالجة أي منها. ويشعر الباحث أنهم كانوا يكررون أنماطاً تبدو كأنها مرسومة سلفاً في ذهن كل  
واحد منهم مثلما كان الوثنيون يكررون طقوساً جماعية خاصة معروفة عند أصنامهم. لقد ربط  
بعض الباحثين مثل هذا التكرار الجماعي في رسم الصور بالعقلية الأسطورية (133 - 132 PP. 1977,

(Boulton)، التي توحد بين الدين الوثني والسحر أو الفن بشكل عام (رباعي ١٩٨٢، ص ٧٦)  
اننا لو عدنا - بناء على هذا التوحد - الى الموضوعات السابقة لوجدنا أن كل موضوع قد يخفي وراء مظهره الخارجي معنى بعيداً يرتبط بالفكر الجماعي و يصدر عن «اللاشعور الجماعي» المنتج للنماذج العليا عند الأم عادة (Beckson and Ganz, 1977, P.49) فالأسد الفاتك، والنهر المزد، صورتان تبرزان الرجل المثال بقيمتي الشجاعة والكرم، أو قوة الذات ورعاية المجموع. وهما قيمتان رسمت حدودهما خبرة الجماعة التي تنزلتها من المسافة الزمنية الممتدة في جذور التاريخ لهذه الجماعة. ومثلهما الظبية الرقيقة، والروضة العطرة. فهما صورتان تظهران أن المرأة المثال بجمالها: المادي والروحي، أو جمال الذات، وتجميل الآخرين بامتداد نقاء الذات فيهم. والجماعة - عموماً - تعشق التواصل الروحي الدائم وتجسده في نماذج عليا تنطبع في أخيلة الناس دائماً. وما الأمومة الرحيمة المرسومة هنا الا واحد من هذه النماذج. وكذلك الخمر المعتق، والعسل البكر. فهما صورتان تحقق الواحدة منهما توازياً بين المرأة المثال في جمال مقبلها، والرجل المثال في جهاده من أجل امتلاك ذلك الجمال وتذوقه.

لقد تصرف الشعراء في تشكيل هذه المعاني وتلك الموضوعات بما يتناسب والحركة الداخلية للقصيد. فلقد لاحظنا أن الصورة الواحدة - كصورة الأم الثكلى مثلاً - أمكن أن ترد في قصيدتين متناقضتي النهاية، لذلك لا بد - لتحديد النموذج الأعلى أو الرمز - من ملاحظة البناء الداخلي لكل صورة.

ان صورة النهر، التي تؤدي الى المقارنة بينه وبين الممدوح في العطاء جاءت على نحو غريب. لقد وجدنا هذا البحر هائجاً يحتمي الملاح به، خوفاً من أمواجه بسارية الفينة أو مؤخرتها، فهل يدل هذا على عظم عطاء الممدوح فقط؟ اما كان بالقدرة الدالة على عظم هذا العطاء بطريقة يبدو فيها البحر هادئاً؟ أعتقد أن تصو ير النهر - جماعياً - على ذلك النحو يتضمن دلالة أكثر من دلالة العطاء. ربما أراد الشاعر الجاهلي - شعورياً أو لا شعورياً - أن ينقل عن طريق صورة النهر الهائج رسماً أسطورياً للممدوح لا يبقيه في مستوى الواقع والحقيقة، وانما يتجاوز به الى مرتبة البطولة الجماعية التي تضعه فوق مرتبة البشر العاديين. وهذا يعني أن الرهبة منه دائمة الحضور في قلب كل فرد عادي وخصوصاً متلقي عطائه.

ان هذه الرهبة هي التي ارتضت للأسد أن يفترس البشر بوحشية طاغية خالية من الرأفة والرحمة. و يشعر الانسان - وهو يتابع مهاجمة هذا الأسد للقوم وفتكه بهم - أنه أمام غزوة ماحقة لبطل مشهور من أبطال الماضي. فمنطق القوة ربما كانت عندهم أكبر من أي منطق. لذلك وجدناه يتحقق في تصو يرهم للرجل المثال في عصرهم.

و يقابل هذا النموذج الفتاك نموذج آخر يقف في زاوية مضادة تماماً. فحين نستعرض صور الظبية أو ابنها نحس أن الشاعر كان يغالي في تصو ير الرحمة أو الجمال والبراءة مغالاة تعادل - بشكل عكسي - مغالاته في تصو ير العنف والقسوة عند الأسد. وبهذا أصبحت الرحمة الأسطورية قرينة للمرأة، والقسوة الأسطورية قرينة للرجل.

و بناء على هذا يمكن أن نفكر بمستوى آخر للرمز مستمد من التركيب الاجتماعي والنفسي الذي كان يعيشه الجاهلي في حياته اليومية:

فالرجل المثال - خلف صورتي الأسد والنهر - ربما كان رمزاً لشيوخ القبيلة، وهو من تتجسد فيه مطالبهم في الزعامة: انه بحاجة الى القوة بل القسوة وهي الصفة التي تؤهله للقيادة. كما أنه يجب

أن يمتلك قدرة البذل والعطاء وهي الصفة التي تمنحه القبول الجماعي، ثم أنه بالقوة وبالبذل، يحقق صفة المهابة في نفوس الآخرين.

والمرأة المثال — خلف صورتها الظلية والروضة — ربما كانت رمزاً للقبيلة. ومن وظائف القبيلة أن تكون أما رؤوماً لابنائها، تحنو عليهم، وتمدهم بما يملون من خير وحماية وجمال.

أما الرجل المتحدي — خلف صورتها مشتار العسل، وجالب الخمر — فربما كان رمزاً عاماً للبطل الجاهلي بزمانه ومكانه. لقد فرضت عليه حاجته الى البقاء أن يكافح من أجل تحصيل الحياة من بين أنياب الموت العسل، وبذلك كان لابد من التحدث والمخاطرة بالنفس.

وأما صورة الأم فقد تجسد فيها أكثر الدلالات السابقة: اذا امتدت صورة الأم لتصبح رمزاً للقبيلة — كما قلنا — فان فتاها ربما امتد ليصبح رمزاً للبطل الجاهلي المغامر أبداً. وهو في رحلته في الأرض القاسية المجهولة — التي يمكن ان تكون رمزاً للحياة الواسعة — يلاقي آخرين يفتشون في الأرض ذاتها عما يفتش هو، لذا تصطم المصالح ويحدث الصراع. عند هذا تبرز القسوة البشرية في القتل، او التحدي الانساني في الصمود.

وهكذا كان الانسان الجاهلي في التشبيه الدائري — وهو مثال صالح لمعرفة بعض أفكار الجاهليين أو فلسفتهم — يشق طريقه وسط متناقضات رهيبة تهدد حياته بالدمار في كل لحظة. ان تصوير الشاعر الجاهلي للنماذج السابقة قد رفعهم فوق صور البشر العاديين، وقربهم من صور الآلهة كما جسدتها العقلية الوثنية العربية. ان النموذج الانساني الذي أوحى به صور الأسد والنهر — مثلاً — يذكرنا بتمثال الصنم (ود) فقد قالوا: انه كان تمثال رجل كأتم ما يكون الرجال، قد نقش عليه حلتان تبرز بحلة و يرتدي أخرى، عليه سيف قد تقلده، وقد تنكب قوساً و بين يديه حربة فيها لواء وجعبة فيها نبل (ابن الكلبي، ١٩٦٥، ص ٢٨). فكل منهما يجسد قيمة الرئاسة والزعامة القبلية في ذلك العصر.

بهذا تلتقي صور الآلهة أو الأصنام مع صور النماذج العليا الجاهلية لأنها جميعاً تجسد مجموعة القيم التي كان الناس في ذلك الوقت يؤمنون بها. ان ما قيل حول كفاح الانسان الوثني القديم عامة للسيطرة على ما حوله من صعاب أو متناقضات (مونرو، ١٩٧٠، ج ١، ٢٤٥)، لهو أهم ما كان ينتظم عمل الجاهلي أو تحدياته ومغامراته. فالحياة كانت تلوح له من خلال متناقضات وتفرض عليه — من أجل الوصول اليها — حل تلك المتناقضات أو التصالح معها.

لعل هذا السبب هو الذي جعل شعراء التشبيه الدائري يفكرون بمتناقضين من عالم الحيوان:

الأسد الذي يمثل قمة القسوة والبطش.

والظبية التي تمثل قمة الرحمة، والطهر.

وبمتناقضين آخرين من الماء:

النهر الهائج الذي يمثل الرهبة مع العطاء.

والنطفة الهادئة التي تمثل الصفاء والنقاء.

وبمتناقضين آخرين من الطبيعة:

الجبل الذي يمثل الصعوبة والمخاطرة.

والروضة التي تمثل الجمال، والخير.

لكن فلسفة المتناقضات التي أرتهم الموت بجانب الحياة لم تولد فيهم النكوص والتراجع، وانما ولدت الجرأة والتحدي حتى كان الواحد منهم يحصل مبتغاه بالفكر والعرق والمغامرة.

ان مثل هذا التناقض أفاد بناء القصيدة كثيراً لأنه استطاع أن يحقق لها وحدتها من خلال تفاعلات مثيرة بين موضوعات هذا التشبيه بعضها ببعض من جهة، وبين موضوعاته وموضوعات القصيدة الأخرى من جهة ثانية.

وهذا يذكرنا بما جعله أرسطو شرطاً في الحدث الدرامي، والوحدة التي ينتجها. فمعالم الحدث الدرامي عنده هي المفارقة الدرامية التي يترتب عليها الصراع المنتهي حتماً الى الانقلاب او التطور الى العكس. وهي معالم لا وجود لها في الحدث بمعناه المؤلف في الحياة. ان هذا - كما يرى - يتطلب منا أن نلاحظ عدم ترابط أجزاء الحدث الدرامي ترابطاً منطقياً بالمعنى المؤلف للمنطق، ذلك لأن الحوادث الدرامية يتلو بعضها بعضاً لا على قواعد المنطق المؤلف في الحياة وانما على قواعد منطقها هي، أي منطق المفارقة التي نبع منها الحدث. (رشدي، ١٩٧٥، ص ٢٣).

وبناء على هذا يغدو كثير من القصائد، التي يؤلف التشبيه الدائري جزءاً من وحداتها، بناء درامياً، إذ أن ذلك التشبيه، بوصفه وحدة خاصة، يثير وحدات أخرى ترتبط به على أساس التضاد أو التنافر أو المفارقة، وبذلك يتحقق التفاعل الذي ينتج وحدة القصيدة الكلية التي أساسها تنمية الحدث أو الاحداث بالصراع الحيوي الداخلي، لا بالتسلسل المنطقي الخارجي.

\*\*\*

وهكذا فان الأساس الذي جعلنا نعد التركيب المبتدئ بـ (ما) والمنتهي بـ (بافعل من) تشبيهاً، هو المقارنة التي هي شرط أساسي لكل تصوير ينشأ بين عنصرين أو أكثر. ولا يختلف اثنان على أن التشبيه تصوير في أساسه وهو يعتمد على المقارنة بين عنصرين أحدهما المشبه واثنيهما المشبه به. وقد دفعنا هذا الى أن نختلف مع من أعطاه اسماً مخالفاً من النقاد قديماً وحديثاً. ان العمل الخاص الذي يقوم به الشاعر في هذا التشبيه، وهو الدوران من النفي الى اثبات جعلنا نميزه باسم «التشبيه الدائري» ليكون لونا جديداً من ألوان التشبيه يضاف الى الألوان الأخرى كالضمني والبلغ وغيرهما.

وحين بحثنا في جذور هذا التشبيه، وجدنا أن الشعراء الجاهليين استخدموه بأعداد تجعل منه عندهم ظاهرة تستدعي الرصد والبحث، خصوصاً أنهم ربطوه بموضوعات خاصة أهمها الأسد، والظبية، والنهر، والنفطة، والجبل، والروضة، والعسل، والخمر، وأنهم اتفقوا فيه على منهج قصصي صير من الأحداث حكايات خرافية، ومن الشخصيات أبطالاً أسطوريين. ولعل ذلك يرتد الى العقلية الوثنية الأسطورية التي كانت تجسد مثلها العليا في هيئة نموذج بشري، أو صنم حجري.

لقد لاحظنا ان المعاني التي يمكن ان تستخلص من الموضوعات السابقة ترتبط بفلسفة التناقض أو التضاد التي كانت ترى الانسان الجاهلي الموت قريباً من الحياة، والقسوة الى جانب الرحمة، والمخاطرة قرينة للخير. وهي فلسفة منحت كثيراً من القصائد، التي ألف التشبيه الدائري جزءاً منها، بناءً درامياً مثيراً.

١. رائح: جد الريح فهو رائح. وروحته الريح: أصابته. يكب السفين لاذقانه: أي يقلبه على وجهه. العبر: الشط الأثل والزار: شجريحيط القلاع: ينزلها حتى لا يقلب الريح السفينة. والزار: الجبال.
٢. ام ادراص: أدراس: جمع درص وهو ولد الجربوع أو القنفذ أو نحوهما. وقيل: ام ادراص: الداهية.
٣. استطرذ المبرد (ت: ٢٨٥) في كتابه: «الكامل» ج ٢، ص ١١٥، بعد حديث طويل عن التشبيه فقال: «وقد عاب بعض الناس قول كثير:
 

فما روضة بالحزن طيبة الثرى	يمج الندى جثائها وعراها
بمحرق من بطن واد كأنما	تلاقت به عطارة وتجارها
بأطيب من أردان عزة موهنا	وقد أوقدت بالمندل الرطب نارها

 وحكى الزبيريون أن امرأة عرضت لكثير فقالت:... فض الله فاك أرأيت لو أن زنجية بخرت أردانها، بمندل رطب، أما كانت تطيب؟». وقد استشهد ابن نايقا البغدادي (ت: ٤٨٥) في كتابه: الجمان في تشبيهات القرآن «بأمثلة من هذا التشبيه لقيس بن الخطيم ص ١٠٨، وللأعشى ص ١٢٦».
٤. البديعيات جمع بديعية وهي — كما يعرفها علي أبو زيد — «قصيدة طويلة في النبي محمد صلى الله عليه وسلم يتضمن كل بيت من أبياتها نوعاً من أنواع البديع يكون هذا البيت شاهداً عليه». البديعيات في الأدب العربي: نشأتها، تطورها، أثرها. ص ٤٦.
٥. يعتمد شوقي ضيف على مفهوم بعض النقاد القدامى للتضمين. قال ابن رشيق: التضمين هو «أن تنعلق القافية أو لفظة مما قبلها بما بعدها... وربما حالت بين بيتي التضمين أبيات كثيرة بقدر ما يتسع الكلام وينبسط الشاعر في المعاني ولا يضره ذلك إذا أجاد». (العمدة، ج ٢، ص ١٧١، ١٧٢).
٦. طبع ديوان الأعشى الكبير بتحقيق محمد محمد حسين أول مرة عام ١٩٥٠ وفي مقدمته جاءت الدراسة المذكورة. أما كتاب «تطور الغزل بين الجاهلية والإسلام» لشكري فيصل فقد طبع أول مرة عام ١٩٥٩ أي بعد تسع سنوات من ديوان الأعشى.
٧. هذا وهم من شكري فيصل، فقد رأينا أنه وجد ببيت واحد فقط من العصر الجاهلي.
٨. عيطاء: طويلة العنق، والترشيح: لحس الأم ما على طفلها من الندة حين تلده. الشعر الأثيث: الغزير الطويل. الركام: المجتمع بعضه على بعض.
٩. قارن بين مثال ابن الخطيم السابق ومثال من بشر بن أبي خازم (ديوانه، ١٩٨٢، ص ٨) لتتبين التشابه الكبير بينهما.
١٠. السلاما: شجر أخضر تلزمه الطباء لتستظل به. وجرة: موضع بين مكة والبصرة. وبس: موضع ند حنين، صام النهار: إذا اعتدل. يفتت: يتبع، الوهد: المطمئن من الأرض، والمكان المنخفض كأنه حفرة. السدف: ظلمة الليل.
١١. قارن بين تشبيهه خفاف السلمي السابق وتشبيهه آخر لعمر بن الداحل مثلاً (الهدليون، ١٩٦٥، ج ٢، ص ٩٨) لتقف عند التشابه الكبير بينهما.
١٢. مخدر: أسد في خدره أي عرينه. القريتان: مكة والطائف. النبط: جبل كان يسكن العراق. محصد: زرع حان حصاده. المعتد: المعد. ما في غد هو خبر المبتدأ مرجاة. وغد الثانية تأكيد للأولى. أي أن رجاءهم لما في الغد حملهم على الفرار. المساك: الاحتباس والثبات. أسمع أولى الدعوتين: صاح صيحة واحدة ثم لم يمهله الأسد ليصبح ثانية. خام: نكص وجبن.

١٣ قارن، للوقوف على التشابه الكبير، بين مثال الأعشى هذا ومثال ساعدة بن جؤية (الهلاليون، ١٩٦٥، ص ٢٢٨ - ٢٤٠).

١٤ الأوازي: الأمواج والواحدة أذي. العبرين بكسر العين وفتحها: ضفتا النهر. لجب: له صوت قوي. الينبوت: شجر الخشخاش. والخضد: ما تكسر من أعواد الشجر فحمله ماء النهر.

١٥ قارن، للوقوف على نهج الشعراء المتماثل، بين صورة الفرات عند النابغة هنا وصورته عند الأعشى في ديوانه (١٩٧٤، ص ٨٩).

١٦ قارن بأبيات السكوني الثلاثة هذه أبياتاً ثلاثة للأعشى تشبهاً تماماً (الأعشى، ١٩٧٤، ص ١٠٧).

١٧ الصدع: الشق في شيء صلب. وقد فسرهما شارح الديوان بأنها الوعل الخفيف الجسم. لكن السياق يفرض أن تكون الشق في الصخور لأن الكلام هو حول المكان الآمن. وجبة وشوط: مكانان قيل أنهما في جبال طيء واللقوة: العقاب الخفيفة السريعة الاختطاف. والشغواء: العقاب المعقوفة المنقار. والاشافي: جمع الأشفي وهو المثقب.

١٨ انظر أبيات أبي نؤيب هذه في ديوان الهذليين، ١٩٦٥، ج ١، ص ١٤٨.

١٩ الضرب: العسل الأبيض الذي قد صلب واسترخى، يذكر ويؤنث.

٢٠ البختي: صاحب الجمال. الوسوق جمع وسق: وهو الحمل. رفع: كثير. مطبوعة: مملوؤة. طوقك: طاقتك.

٢١ سهلة: امرأة كبيرة. لم يتفوق على هذه الصورة عدد أبيات سوى صورة واحدة في الخمر لأبي نؤيب الهذلي حيث بلغت أبياتها واحداً وعشرين ومطلعها:

فما الراح راح الشام جاءت سبية      لها غاية تهدي الكرام عقابها

راجع ديوان الهذليين، ج ١، ص ٧ - ٨١.

٢٢ نصب: أي نصب عيونهم، مبتغاهم.

٢٣ شراذم: قطعاً. يضاحي الجلد حدورها. الواحد حدر وهو الورم. ويقال: حدر جلده: اذا نتأ وورم.

٢٤ راجع في هذا مقدمة محمد محمد حسين علي ديوان الأعشى، وكتاب الدكتور احمد كمال زكي «شعر الهذليين في العصرين الجاهلي والاسلامي».

٢٥ قارن هذا بطبيعة الوحدة في القصيدة الجاهلية كما أبرزها بحث: الصورة والرؤية عند زهير بن أبي سلمى، في مجلة أبحاث اليرموك، ١٩٨٣، العددان الأول والثاني، المجلد الأول، ص ٧٩ وما بعدها.



١. العربية
  ١. ابن أبي الأصبغ: تحرير التحبير، تحقيق د. حفني محمد شرف، ط لجنة احياء التراث الاسلامي، القاهرة، ١٩٦٣م
  ٢. ابن أبي خازم: ديوان بشر بن أبي خازم، تحقيق د. عزة حسن. دمشق، ١٩٧٢م.
  ٣. ابن أبي سلمى: شرح ديوان زهير بن أبي سلمى. صنعة ثعلب، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.
  ٤. الأعشى: ديوان الأعشى الكبير، تحقيق د.م. محمد حسين، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤م.
  ٥. البطل: علي (دكتور): الصورة الفنية في الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.
  ٦. البهبهيتي/ نجيب محمد: تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث — مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٦١م.
  ٧. ابو تمام/ حبيب بن أوس: شرح ديوان الحماسة للتبريزي. تحقيق: د. محمد عبد المنعم فخاجي، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة ١٩٥٥م.
  ٨. الجبوري/ يحيى (دكتور): قصائد جاهلية نادرة، تحقيق د. يحيى الجبور، مؤسسة الرسالة. بيروت، ١٩٨٣م.
  ٩. الجندي/ علي: فن التشبيه، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م
  ١٠. ابن حجر/ أوس: ديوان بن حجر، تحقيق د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ١٩٦٧م.
  ١١. حاوي/ ايليا: نماذج في النقد الأدبي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٩م.
  ١٢. ابن الخطيم/ قيس: ديوان قيس بن الخطيم رواية ابن السكيت وغيره، تحقيق د. ناصر الدين الأسد. مكتبة دار العروبة، القاهرة، ١٩٦٢م.
  ١٣. الدسوقي/ عمر: النابغة الذبياني، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٠.
  ١٤. رباعي/ عبد القادر (دكتور): الصورة والرؤية عند زهير بن أبي سلمى، مجلة أبحاث اليرموك، العددان الأول والثاني، المجلد الأول، جامعة اليرموك، اربد — الاردن، ١٩٨٣م.
  ١٥. مدخل الى دراسة المعنى بالصورة في الشعر الجاهلي: بحث في التفسير الأسطوري. المجلة العربية للعلوم الانسانية، جامعة الكويت — الكويت، العدد السادس، المجلد الثاني، ١٩٨٢م.
  ١٦. رشدي/ رشاد (دكتور): نظرية الدراما من أرسطو الى الآن، دار العودة، بيروت، ١٩٧٥م.
  ١٧. زكي/ احمد كمال (دكتور): شعر الهذليين في العصرين: الجاهلي والاسلامي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٩م.
  ١٨. السلمي/ خفاف بن ندبة: شعر خفاف بن ندبة السلمي، جمعه وحققه د. نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٢م.
  ١٩. الضبي/ المفضل: المفضليات، تحقيق احمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.
  ٢٠. ضيف/ شوقي (دكتور): العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.
  ٢١. عبد الرحمن/ نصرت (دكتور): الصورة الفنية في الشعر الجاهلي، مكتبة الأقصى، عمان — الاردن، ١٩٧٦م.

- ٢٢ العباسي/ الشيخ عبدالرحيم: معاهد التنصيص على شواهد التخليص. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٩٤٧م.
- ٢٣ العسكري/ أبو هلال: كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل ابراهيم. طبع في البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢م.
- ٢٤ العلوي/ يحيى بن حمزة: كتاب الطراز، ط المقتطف، مصر، ١٩١٤م.
- ٢٥ الغنوي/ طفيل: ديوان الطفيل الغنوي، تحقيق محمد عبدالقادر احمد، دار الكاتب الجديد، بيروت، ١٩٦٨م.
- ٢٦ القزويني/ جلال الدين: التلخيص في علوم البلاغة، تحقيق عبدالرحمن البرقوقي. دار الكتاب العربي ببيروت عن ط مصر، ١٩٣٢م.
- ٢٧ ابن الكلبي/ : كتاب الأصنام، تحقيق احمد زكي، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ٢٨ الكندي/ امرؤ القيس: شرح ديوان امرؤ القيس، تحقيق حسن السندوبي، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٢٩ المبرد/ أبو العباس: الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، والسيد شحاته، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦م.
- ٣٠ ابن معصوم/ علي صدر الدين: أنوار الربيع في أنواع البديع، النجف الأشرف، ١٩٦٩م.
- ٣١ ابن منقذ/ أسامة: البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد أحمد بدوي، وحامد عبدالحميد، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٥م.
- المورد: مجلة المروء، المجلد الثامن، العدد الثاني، دار الجاحظ، بغداد، ١٩٧٩م.
- ٣٢ موسى/ احمد ابراهيم (دكتور): الصبغ البديعي في اللغة العربية. دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٧٩م.
- ٣٣ النابغة/ ديوان النابغة الذبياني، جمع وتحقيق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الجزائر، ١٩٧٦م.
- ٣٤ النويري/ شهاب الدين: نهاية الأرب في فنون الأدب. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية. د.ت.
- ٣٥ الهذليون: ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ٣٦ ابن يعفر/ الأسود: ديوان الأسود بن يعفر، صنعة د. نوري حمودي القيسي، بغداد ١٩٦٨م.
- ٣٧ اليوسف/ اليوسف: مقالات في الشعر الجاهلي، دار الحقائق، الجزائر، ١٩٨٠م.

## ٢. الأجنبية:

- 1 Beckenson, K. and Ganz, N., Literary Terms, N. Y. Straus and Giroux, 1977.
- 2 Boulton, Mar Jorie, The Anatomy of Poetry, London, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- 3 Bowra, C. M., Homer, London, Duckworth. 1972.

مونرور ثوماس: التطور في الفنون، ترجمة محمد علي أبو زيد، القاهرة، ١٩٧١

- 4 Spurgeon, Caroline, Shakespear's Imagery and what it tells us, Cambridge University Press, 1971.
- 5 Vickery, John (Editor), Myth and Literature, University of Nebraska Press, Lincoln, 1960.

## آفاق للارتداد في مكونات النص

كمال ابو ديب

نحو منهج بنوي

في

دراسة الشعر الجاهلي

بنية الصورة الشعرية: اكتناه أولي

تسمح الدراسات المتقضية التي قمت بها في دراسات سابقة بتطوير منهج تناول جديد لأبعاد في الشعر الجاهلي لم تول عناية كافية حتى الآن أو نوقشت في اطار المفاهيم النقدية القاصرة التي طغت على دراسة هذا الشعر عبر قرون طويلة. بل ان هذه الدراسات لتفرض منظورا طريا لم يكتنفه التكرار تعالين من خلاله المكونات الاساسية للنص الشعري: لغته، وتراكيبه، وصوره، وإيقاعه الخ، بوصفها مجلى لتجسد الرؤى الجوهرية التي يفيض منها النص و يبلورها ومثل هذا العمل لا بد ان يستغرق سنين عديدة لانجازه، ومن البديهي أنني لا اطمح هنا حتى الى رسم الخيوط الاولى لمساراته الممكنة او لنتائج المحتملة. بيد أنى سأركز على مكون واحد من هذه المكونات وأناقشه من خلال التصور الكلي الذي اكتملت أبعاده الآن اكتمالا نسبيا.

### الصورة الشعرية:

١. اذا كانت الرؤيا الضدية للوجود الانساني، النابعة اصلا من رؤيا الزمن، تمنح القصيدة بنيته المتميزة، وتشكل محور تناميها، فانها ايضا تفعل على مستويات اكثر جزئية في النص الشعري. ولقد كنت ناقشت، في دراستي لمعلقة امرئ القيس، بعضا من هذه المستويات في محاولة لاعطاء المنهج صيغة اكثر كمالا ولتحقيق فهم أعمق للنص الشعري وللشعر الجاهلي. وسأتابع هذه المحاولة الآن، لا عن طريق التعامل مع نص محدد، بل باختيار مكون شعري جذري، هو الصورة، ومناقشة تشكلها ومحورية فاعلية الزمن والرؤيا الضدية للوجود فيها، في مجموعة من النصوص. ولأن غرضي هو بلورة المنهج، لا تقصي الدراسة التطبيقية، فان التناول سيكون انتقائيا ومن منظور دقيق التحديد. لذلك لن اعرض للصورة بكل ما تثيره من أسئلة وما تفتحه من آفاق للتحليل، بل سأكتفي بجلاء النقطة الجوهرية التي تتسق مع نمو هذا البحث فقط وسيبقى المجال مفتوحا لدراسات اخرى تتناول الصورة على مستويات مختلفة وبطريقة اكثر شمولية او ابعد دقة.

٢. من المنظور المحدد الذي أطوره في هذا البحث، تفرض الصورة في الشعر الجاهلي نفسها على الباحث بالحاح، ذلك انها تبدو في كثير من تجلياتها مشحونة بطاقة انفعالية حادة، اولا، ومتشكلة بطريقة ملتبسة، ثانيا. ففيما تتنامى الصورة في سياق محدد يتوقع ان تضيء أبعاده وتمتاع من

خصائص تكوينه الدلالية والشعورية، فانها تبدو مغايرة لهذا السياق منشقة عن البؤرة الانفعالية التي يفيض منها. ولقد كانت هذه الطبيعة للصورة لفتت نظري شخصيا في عمل سابق قبل ان أبدأ بالعمل على الشعر الجاهلي في اطار المنطلقات البنيوية التي طورتها فيما بعد. وأشرت، في المعرض المذكور، الى صورة النابغة الذبياني التي تأتي في سياق وصف الاندثار والعفاء في الاطلال، والاسى النابع منه، لكنها تتشكل في اطار مغاير تماما، هو اطار جمالي صرف خال من الاسى الذي نتوقعه في وحدة الاطلال. يقول النابغة:

كأن مجر الرامسات ذيولها عليها حصير نمقته الصوانع

مقارنا، هكذا، مرور الريح الدارسة التي تمحو الاطلال، بكل ما في ذلك من أسى وعفا وجلاء لفاعلية الزمن المدمرة، بالحصير الجميل المنمق الذي لونه اصابع الصانعين، بكل ما في ذلك من حس جمالي ومن جلاء لفاعلية الانسان المبدعة لاشكال البناء. ومن تضاد بين الطبيعي والثقافي وقد علق على هذه الصورة في حينها بطريقة تبدو لي الان بحاجة الى تعديل لكن مثل هذا التعديل لا يمكن ان يتم الا بعد استكمال دراسة الصورة في الشعر الجاهلي، اولا ثم في نص النابغة ثانيا من منظور نقدي جديد هو ما احاول ان اطوره في هذا البحث.

ثمة عدد كبير من الصور التي تفاجئنا بهذا الحس بالمفارقة في بنيتها، في تصورهما للوجود، وفي العلاقات بين اطرافها، الذي نراه في صورة النابغة. فهذه الصورة نفسها تتكرر في نصوص اخرى، كما يحدث في هذا النص لثعلبة العبدي الذي يقول (المفضليات، ٧٤):

فما أحدثت فيها العهود كأنما تلعب بالسमान فيها الزخارف

بل ان هذه الصورة ذاتها قد تبرز في لغة أكثر احتفالية وغبطة، حين ترسم الاطلال من خلال صورة العروس، كما في نص عبدالله بن سلمة (المفضليات، ١٩):

وكأنما جر الروامس ذيولها في صحنها المعفو ذيل عروس

٣. بين هذه الصورة التي تجسد مفارقة ضدية حادة، الصورة المألوفة في نماذج كثيرة من الشعر الجاهلي والتي كنت قد ناقشتها في دراستي لمعلقة لبید، وهي صورة الطلل الدارس/ النص المكتوب. وفي واحد من ادق تجلياتها، تتنامى هذه الصورة وتبرز تفاصيل باهرة كما يحدث في هذا النص لثعلبة بن عمرو العبدي (المفضليات، رقم ٧٤):

لمن دمن كأنهن صحائف	قفار خلا منها الكثيب فواحف
فما أحدثت فيها العهود كأنما	تلعب بالسमान فيها زخارف
أكب عليها كاتب بدواته	يقيم يديه تارة و يخالف
رجا صنعه ماكان يصنع ساجيا	ويرفع عينيه عن الصنع طارف
وشوها لم توشم يداها ولم تذلل	فقاظت وفيها بالوليد تقاذف
وتعطيك قبل السوط ملء عنانها	واحضار ظبي أخطاته المجادف
بللت بها يوم الصراخ، وبعضهم	يخب به في الحي أورق شارف
بيضاء مثل النهي ريح ومده	شأبيب غيث يحفش الاكم صائف
ومطررد يرضيك عند ذواقه	و يمضي ولا ينأد فيما يصاف
وصفراء من نبع سلاح أعدها	وأبيض قصال الضريبة جائف
عتاد امرئ في الحرب لا وأهن القوى	ولا هو عما يقدر الله صارف

نواجهها واحمر منها الطوائف	به أشهد الحرب العوان اذا بدت
من الموت لا ينجو ولا الموت جانف	قتل امرئ قد أيقن الدهر انه
أراجيل أحبوش واسود ألف	ولو كنت في غمدان يحرس بابه
يخب بها هاد لاثرى قائف	اذا لا تتني، حيث كنت، منيتي
وأية أرض ليس فيها متالف	أمن حذر أتى المهالك سادرا

٤. تتجلى المفارقة الضدية هنا في العلاقة التي تتكون بين الدمن وبين الصحيفة المكتوبة وتفاصيل فعل الكتابة التي يرصدها النص. فالدمن دراسة قفار خلا منها الكتيب فواحف، وفاعلية الزمن فيها فاعلية تدميرية تمحو وتعفو تقفر. لكن هذه الدمن تقتزن الآن بصورة تناقضها مناقضة كلية، هي صورة الكاتب الذي «يلعب» بالاصباغ، بكل ما في ذلك من حضور باهر للحياة والخلق والابداع والكاتب يملا الصحائف بالزخارف التي تمثل آلية للبقاء والديمومة، وتنتشر حسا جماليا بديعا مغاير تماما لحس الموت والكآبة الذي يفيض من صورة الدمن الخالية ثم ان الدمن مقفرة، أما صورة الكاتب وفعل الكتابة فانها تزرخ بالحضور الانساني الذي يتعمق في رصد النص الحيوي للحركات التي يقوم بها الكاتب فهو «يقيم يديه تارة و يخالف» وهو يكب على الصحائف لكنه يرفع رأسه احيانا ليتأمل صنعه الجديد الابداعي وهو ساج أنا متحرك أنا، وفعله فعل رجاء وأمل، ودواته الى جانبه تمده بالقدرة على الاستمرار واكمال خلقه. هكذا يطور النص صورة لفاعلية الزمن الذي يمر على الديار فيقلبها من عمران واجتماع وحيوية الى اقفرار وتشتت وذبول، لكنه يفعل ذلك من خلال صورة مضادة تماما.

هي صورة فاعلية الانسان المبدع الذي يبدأ من صفحة بيضاء ثم يبدع فيها أشكالا وزخارف تتكون وتتنامى لتصبح حضورا باهرا جديدا (طارفا): أي أن عملية التدمير تعانين من خلال عملية البناء والخلق، السكونية، من خلال الحركة، والأسى من خلال الغبطة والحس الجمالي والانقطاع من خلال الاستمرارية.

تحفل نصوص اخرى عديدة بصورة الاطلال/ الكتابة، و يلتقي في بعضها بعد الكتابة بما هي رمز للديمومة بالكتابة بما هي خلق للأناقة والتنميق. وفي هذا التجلي، تجمع الصورة بين الحس الجمالي الذي حفلت به صورة النابغة وبين حس الديمومة والاستمرارية الذي حفلت به صورة ثعلبة. وفي هذا النص لمعاوية بن مالك بن جعفر بن كلاب يأتلق هذان البعدان بيهاء (الاصمعيات، ١٠٥).

فان لها منازل خاويات	على نملى وقفت بها الركاب
من الاجزاء أسفل من نميل	كما رجعت بالقلم الكتاب
كتاب محبر هاج بصير	ينمقه وحاذر ان يعابا

معمقين الطبيعة الضدية للصورة الى درجة تكاد تكون فريدة<sup>٢</sup>.

٥. وتتجلى هذه الطبيعة الضدية للصورة ايضا في توحيد متناقضات كأداة الحرب والقتل وأداة الحياة والخصب، كما يحدث في هذه الصورة لعمر بن كلثوم:

كأن غضونهن متون غدر	تصفقها الرياح اذا جونا
---------------------	------------------------

والمدهش في هذه الصورة هو أنها وصف للدروع، وهي تبدو شكليا مهووسة بالتفاصيل الدقيقة التي ترى ثنيات الدروع المادية في عزلة كاملة عن كل أبعادها الاخرى فتقارنها بالماء الذي يتغضن وجهه حين تمر عليه الريح. لكن للصورة بعداً آخر شموليا هو طبيعتها الضدية العجيبة، فهي توحد

بين آلة الحرب والقتل (نفى الحياة) وبين الماء (مادة الحياة الاولى – خصوصاً في الصحراء) وتعمق هذا التوحد حين تنسب الى الغدران كلمة «متون» التي تنتسب اصلاً الى السيوف (الدروع) وفيما تمثل الدروع رمز الصلابة المادية والجمود فانها تربط بالرمز الاسمى للين والرقّة المادية والحركية (الماء في الغدران) وهكذا تلغى التضادات العميقة بين الاشياء مادياً ورمزياً لتوحد في صورة ضدية تفور بالمفارقة والالتباس والاثارة. وحين توضع هذه الصورة في بنية النص الكلية ندرك ان طبيعتها الضدية هي تجسيد عميق للطبيعة الضدية لرؤيا النص نفسها. ذلك ان فعل البطولة في معلقة عمرو يتمثل في مواجهة الآخر وسفك دمه وايراد الرايات بيضا واصداهن حمرا قد روينا، لكن هذا الفعل السفاك يأتي تعبيراً عن المنعة والحصانة التي يملكها الشاعر (وقومه) في مواجهة العدوان والاستفزاز. هكذا تكون المنعة (المتسجدة في صورة الدرع الآن) سفكاً لدماء العدو وحفاظاً على حياة الذات، اي انها في أن واحد، فيض بالموت وفيض بالحياة: فهي الدم المهرق ونبع ماء الحياة العذب. ويتجسد ذلك كله في صورة الدرع/ غدير الماء وتعود هذه الصورة ذاتها الى البروز في قصيدة أبي قيس بن الأسلت الأنصاري (الفضليات، رقم ٧٥) التي تأتي في سياق الحرب والخوف والقلق والأرق ثم بروز لهجة القوة والصمود:

اعددت للاعداء موضونة	فضفاضه كالنهي بالقاع
أحفرها عني بذى رونق	مهند كالملح قطاع
صدق حسام وادق حدة	ومجناء أسمر قراع

وتزدحم هذه الصورة بحس المفارقة الضدية، فالعدة التي يعدها الشاعر للاعداء تجسيد للقدرة على القتل والصمود وحماية النفس، لكن هذه العدة تتجلى من خلال صور هي رموز للحياة والنعمية والهشاشة. فالدرع كالغدير الراقد في القاع، رائقاً ناعماً هادئاً مانحاً للحياة، والسيوف القاطع ذو الرنق مهند كالملح رمز الهشاشة وسرعة الذوبان والمكون ايضاً للحياة (لأنه يستخدم في الطعام فقط)، والحسام الحاد يوصف بأنه «وادق» والودق يستثير عشرات النصوص التي يكون فيها بعثاً للحياة والخصب اذ يصف غزارة المطر، كما عند لبيد:

رزقت مرابع النجوم وصابها	ودق الرواعد جودها فرهامها
--------------------------	---------------------------

و يحدث هذا الربط بين اسلحة الفتك وادوات الاستسقاء في هذه الصورة لسلامة بن جندل في وصف الرماح:

زرقاً أسنتها حمراً مثقفة	أطرافهن مقيل لليعاسيب
كانها بأكف القوم اذ لحقوا	مواتح البئر أو أشطان مطلوب

و يمثل هذا الفيض من التضاد تفيض صورة امرئ القيس التي يصف فيها حصانة في صلابه ملمسه ونعمته مركزاً على جنبه:

كأن على المتنين منه اذا انتحى	مداك عروس او صلاية حنظل
-------------------------------	-------------------------

غير مكتف بالربط بين ملمس المتن ومداك العروس بل مستمراً ليربط بينهما وبين صلابه الحنظل، موحداً هكذا بين رموز القوة والفروسية والجنس وبهجة العرس وبين مرارة العلقم الذي يدق ليشرب. و يمثل هذا الفيض ايضاً تفيض صورة علقمة التي يصف فيها صلابه الحديد عن طريق توحيدها بهشاشة الحصاد اليابس:

تخشخش أبدان الحديد عليهم	كما خشخشت يبس الحصاد جنوب
--------------------------	---------------------------

حيث يتعمق حس الهشاشة واليباس بهذا الابرار الباهر لصوت الريح في الفعل «تخشخش» وفي

تكراره في صيغتي الحاضر والماضي ناشرا الجفاف بصريا وسمعيا.

كذلك تنسجن بهذه الضدية صورة عبدة بن الطيب في وصف لحظة المتعة اذ يصل الى عالم الخمرة والزخرف المتقن والجمال فيصف دن الخمرة لا بأنه مترف جميل قوي بل بأنه:

لنا أصيص كجذم الحوض هدمه      وطء العراك لديه الزق مغلول

عائداً بالصورة من الوجود الحضاري المزخرف المصنع الذي يشغله عالم الخمرة الى صورة البداوة والصحراء والطبيعة حيث يقوم الحوض و يهدمه وطء العراك، و رابطا ايضا بين سياق الحرية الجميل الذي يمثلته عالم الخمرة وبين الأسر والقيود في صورة «الزق مغلول».

واذا كانت هذه الصورة الاخيرة لا تتشكل في سياق فاعلية الزمن على المستوى الضيق فانها تزخر بالزمنية حين توضع في سياق القصيدة الكلي. وفي مثل هذا السياق تبلغ الصورة عادة ذروة انشائها بالضدية، كما يحدث في هذه الأبيات لمرقش:

هل يرجعن لي لمتي ان خضبتها      الى عهدا قبل المشيب خضابها  
رأت اقحوان الشيب فوق خطيطة      اذا مطرت لم يستكن صوابها  
فان يظعن الشيب الشباب فقد ترى      به لمتى لم يرم عنها غرابها

ففي هذه البنية التي تحتشد بوعي الزمن وعبره وتغييره للأشياء وللانسان الى درجة لولية اللغة في كل جزئياتها حول مفاهيم الشيب والرحيل والتغير (الشيب يتكرر في كل بيت) وافعال الحركة والتقدم والرجوع التي تبلغ ذروتها في الفعل «يظعن» الشيب الشباب، وفي ثبات الغربان التي لا ترحل، تبرز هذه الصورة الباهرة التي تعين السواد في اطار الغربان والبياض في اطار الاقحوان. لكن السواد هو سواد شعر الشباب، هو زمن الزهو والفتوة والحيوية، ومع ذلك فانه يتجسد في صورة الغربان المقيمة (رمز الشؤم والخراب) والبياض هو بياض المشيب، بياض الذبول وانحسار الحيوية وخمود الزهو، ومع ذلك فانه يتجسد في صورة الاقحوان، رمز الربيع والجمال والتجدد والأمل. هكذا يقلب الزمن صورة العالم، يمنح الأشياء دلالات مناقضة لها، و يجعلها تتجسد في رموز مناقضة لها. و يصل التناقض ذروته في البيت الثاني، حين يبرز الاقحوان – المشيب فوق خطيطة – وهي الأرض التي لم تمطر بين أرضين ممطورتين – أي أنه يبرز في سياق يغمره المطر، قوة الخصب والولادة والنمو والازدهار، و يوصف من خلال الأثر الذي يمكن أن يتركه سقوط المطر عليه.

هذا التضاد العجيب يبرز أيضاً في لمحات تتجاوز المستوى الرمزي الى المستوى الحقيقي أي في لحظات الموت والقتل، متخذة هنا شكلاً باهراً هو رؤية المتعة والجمال في فعل القتل وفي الموت نفسه، وبين تجلياتها الدقيقة صورة عبدالله بن سلمة التي تأتي في معرض الصيد وترصد لحظة القتل الفعلية: (المفضليات، ١٨)

وأجرد كالهراوة صاعدي      يزين فقاره متن لحيب  
درأت على أوابد ناجيات      يحف رياضها قصف ولوب  
فغادرت القناة كأن فيها      عبيراً بله منها الكعوب

هنا ينجرد الحصان الفحل الضامر مخترقاً جماعة الحمر الوحشية المطاردة، وتبرز اللحظة الضدية الأولى في وصف الأوابد بأنها «ناجيات»، مع أن السياق هو سياق سقوطها طعينة ميتة، كما تبرز الضدية أيضاً في أن هذا الجري وهذا الموت يتمان في سياق من العشب والرياح الزاهية التي تحيط بها أرض سوداء الحجارة، فهي في روض آمن، لكن الصائد وحصانه يخترقان هذا الأمن. بيد أن الالتباس الانفعالي الأكثر حدة، والضدية الأغنى، يبرزان لحظة الطعن نفسها، اذ ينغرز الرمح في



الجسد و يفور الدم فلا يرى الصائد (الشاعر) في ذلك الا «عبيراً» يفوح من القناة الطاعنة المخترقة القاتلة. ولقد برزت هذه الصورة عينها في نص للمهلل بن ربيعة كنت قد ناقشته في فصل سابق:

«فاني قد تركت بواردات بجيرا في دم مثل العبير»

٦. تبلغ الطبيعة الضدية للصورة الشعرية أحياناً درجة مبالغتها من الحدة، تنفجر معها الصورة في النص بطريقة تبهر متحركة ضد مسار حركته تماماً. وبين أروع نماذج هذه العملية صورة لبشامة بن عمرو (المفضليات، ١٠) في لوحة كلية للناقة تشغل سبعة عشر بيتاً (تعاذل صورة ناقة طرفة تقريباً) تمنح الناقة حضوراً طاغياً في النص، بادئة برسم انطباعي عام ثم متجهة الى بناء التفاصيل الدقيقة لأعضائها عضواً عضواً. وفي كل ذلك ترتسم الناقة رمزاً للحياة المتفجرة والتكامل والحيوية والصلابة في اقبالها وأدبارها، وفي أشكال حركتها المختلفة. وحين يبلغ النص نقطة وصف يدي الناقة تبرز الخطوط الفيزيائية التالية لهما:

وان اعرضت راء فيها البصير	ما لا يكلفه ان يفيلا
يدا سرحا مائرا ضبعها	تسوم وتقدم رجلا زجولا
وعوجا تناطحن تحت المطا	وتهدى بهن مشاشا كهولا
تعز المطي جماع الطريق	اذا أدلج القوم ليلا طويلا

وتأتي صورة الليل الطويل لتغير جو القصيدة العام جزئياً، ثم يأتي البيت التالي خالقاً حساً بالضياح والته:

كان يديها اذا أرقلت وقد جرن ثم اهتدين السبيلا

ثم يكتمل البيت بخبر «كان» في انفجار صورة مبالغته عجيبة، تدمع سياق الحيوية المطلق الذي تم فيه كل شيء حتى الآن ووصلت فيه الحياة ذروتها، بانبثاق الموت الصاعق:

يدا عائم خر في غمرة قد ادركه الموت الا قليلا

وتنفجر هذه الصورة، كما أشرت نقيضا لمسار النص بأكمله، خالقة فجوة هائلة بين نسق نمو النص وبين هذه اللحظة منه. وتبدو حركة الناقة المرحة (أرقلت) و يديها السابحتين وكأنها لا تملك حضوراً فيزيائياً واضحاً، بل تفرق في غلالة شبحية هلامية تتحرك فيها حركة صامتة مرعبة. و يبلغ التناقض بين ما أسميته في مكان آخر «الفاعلية المعنوية» للصورة وما أسميته «الفاعلية النفسية» للصورة درجة باهرة. فلا شك ان الخطوط الفيزيائية لحركة يدي الناقة السريعة وخطب العائم في لجة خطوط متطابقة شكلياً، بيد ان الصورة مشحونة بابعاد مغايرة تماماً تنبع من طغيان حس الموت على البيتين. ولا يمكن فهم هذا التركيب الفريد لهذه الصورة وحل التناقض الكامن فيها الا من خلال وعينا للطبيعة الضدية للرؤيا الجوهرية في الحياة الجاهلية ولتجسدها في بنية الصورة الشعرية الموضوعية ذاتها ومن الشيق في هذا السياق ان القصيدة نفسها بعد هذه الصورة مباشرة تتحول الى رؤيا ضدية، الى وجود بين الموت والحياة يأتي فيه تعبير يصور هو بدوره حركة باتجاه الموت يصفها بانها جميلة:

فان لم يكن غير احدهما فسيروا الى الموت سيرا جميلا

و يمثل الوجود بين مصيرين مؤلمين اللجة او الغمرة التي يجد فيها الانسان نفسه، تماماً كصورة العائم في غمرة يصارع فيها الموت.

٧. ثمة تجل اخر للطبيعة الضدية للصورة يتخذ شكلاً أكثر رحابة، هو شكل اللوحة المتكاملة او الصورة لا بمعناها الاصطلاحي بل بدلالاتها العامة على المشهد المرئي. وفي هذا التجلي تفيض الصورة

بالتباس انفعالي جاد و بدلالات متضادة، وبشكل خاص في شريحة الاطلال، في نصوص كثيرة. ولقد كنت اشرت الى هذه الظاهرة في مناقشتي للاطلال في القصيدة المفتاح لكنني سأتابعها هنا في ثلاثة نصوص اخرى، دون ان أقدم دراسة تفصيلية لها.

#### ١. المرقش الاكبر (المفضليات، ٥٤)

هل بالديار ان تجيب صم	لو كان رسماً ناطقاً كلم
الدار قفر والرسوم كما	رقش في ظهر الأديم قلم
ديار أسماء التي تبلى	قلبي، فعيني مأوها يسجم
اضحت خلاء.....	.....

حتى الآن يسيطر على الصورة – اللوحة حس العفاء والاندثار والصمت فهي قفر مرقشة تجسد حالة من الأسى العميق الذي يجعل العين تنهمر بالدمع. لكن ثمة لمحة من بريق مغاير تتجلى في تسمية الدمع «ماء» في سياق من الجفاف والاندثار، وسرعان ما تتحول هذه اللوحة الى حياة فعلية تنبع من الماء، هي الحياة النباتية، اذ تتفجر الزهور و يسيطر حس جمالي منتش أخاذ يشكل نقیضا كاملا لتشكّل في النص حتى الآن، ذلك ان البيت الرابع يستمر ليقول بعد «اضحت خلاء» مباشرة:

أضحت خلاء نبتها ثند	نور فيها زهوة فاعتم
---------------------	---------------------

#### ٢. المرقش الاصغر (المفضليات، ٥٥)

اذا كان نص المرقش الاكبر يمتليء، بعد صورة الاقفرار والخلاء بالحياة النباتية والزهور والضوء، فان نص المرقش الاصغر يزخر بحياة اكثر تفجرا، بالولادة والتجدد والخصب:

أمن رسم دار ماء عينيك يسفح	غدا من مقام اهله وتروحو
تزجى بها خنس الظباء سخالها	جأذرها بالجو ورد وأصبح

و يمتليء كلا النصين بالزهو اللوني والحركة والماء، كاشفا عن التصور الضدي المتخلل للنص باكملة في العبارة الضدية الاساسية «ماء العينين». ذلك ان الدمع مغاير للماء، مالح ومجسد للأسى، اما حين يوصف بالماء فانه يصبح تعبيراً عن رؤيا ضدية مغايرة.

٨. اذا كانت الطبيعة الضدية للصورة قد تجلت حتى الآن في نماذج تتناول العالم الخارجي بالدرجة الاولى، وكانت الضدية تنبع من الاستجابات المتضمنة للتكوين الفيزيائي للصورة فان ثمة نماذج تنتقل من العالم الخارجي الى العالم الداخلي للذات لتبرز حالاتها وانفعالاتها بلغة صورية. وتتجلى الضدية على هذا المستوى في الحالة الشعورية نفسها التي ينقلها الشاعر. وبين أصفى الصور التي أعرفها واكثرها ثراء صورة سلامة بن جندل (الاصمعيات، ٤٢) التالية:

وقفت بها ما إن تبين لسائل	وهل تفقه الصم الخوالد منطقي
فبت كأن الكأس طال اعتيادها	علي بصاف من رحيق مروق
كريح ذكي المسك بالليل ريحه	يصفق في ابريق جعد منطق
وماذا تبكي من رسوم محيلة	خلاء كسحق اليمنة المتمزق

في عالم يفترض انه عالم الانهيار والعفاء والتمزق، حيث تبدو الرسوم فعلا كوثب يماني متمزق، وحيث ينبض هاجس البكاء والتساؤل عن جدوى البكاء، وحيث «الصم الخوالد» ازلية الصمت في وجه تساؤلات الشاعر، تبرز بنية شعورية متميزة تزخر بالتباس والضدية: فهي ليست فيض أسى و يأس وأنين، بل توحد لحالات متضادة يبدو فيها الأسى في ذروته متوحدا بالنشوة، وصورة الدمع متوحدة بصورة الخمرة الصافية الرائقة. وتحتشد البنية اللغوية نفسها بمكونات تستثير حس الترف والنعمى والجمال «صاف، رحيق، مروق، ذكي المسك» يصفق، جعد، منطق. وتبدو الحالة الشعرية

من التعقيد والالتباس بحيث يستحيل ان تسمى باسم واحد مباشر دقيق. فهل حالة النشوة النابعة من دوران الكأس على الشاعر مرة بعد مرة بهذه الخمرة العطرة الصافية حالة «ذهول» أمام الاطلال الدارسة فقط، كما يقترح ناشرا النص وهل فعل الخمرة الجميلة وريح المسك والليل والغلام المنطق الجميل فعل خلق للأسى والذهول؟ أم أن ثمة فيضاً للنشوة والتواصل بين الشاعر والساقى، وحسا غامرا بالنعومة والديمومة وحركة الزمن التى لا تهدم هنا بل تزيد الخمرة صفاء كلما مر عليها الزمن، وثناء بالحركة في صمت الاطلال المطبق يتجلى في «يصفق» وفي عبور ريح المسك وفي تكرار حركة الكأس في «اعتيادها» على الشاعر؟ وإذا كان هذا البعد مكونا من مكونات النص، فهل هو الشعور الذي يمتلك النفس أمام عالم متهدم دارس؟.

من اجل الاجابة على هذه التساؤلات ينبغي وضع الصورة في السياق الكلي لحركة الاطلال وحين نفعل ذلك نكتشف ان هذا البعد الجمالي، المرتبط بالديمومة كما تخلقها فاعلية الزمن، والذي يمثل نقيضا للاندثار والعفاء، كان قد برز منذ بداية النص في صورة ضدية للاطلال في وجودها الخارجي، ان توصف الاطلال هنا بربطها بصورة الكتابة الأنيقة المتجددة:

لمن طلل مثل الكتاب المنمق      خلا عهده بين الصليب فمطرق  
أكب عليه كاتب بدواته      وحادثه في العين جدة مهرق

ويشي هذا كله بان حركة الاطلال واستجابة الشاعر باكملها حركة معقدة مشحونة بالالتباس تفيض بالضدية التي كنا قد رأيناها في صور أخرى كثيرة. و يبقى ان نكتته هذه الطبيعة الضدية في وجودها البنيوي، اي بوصفها مكونات من مكونات النص باكملها، من جهة، ثم في علاقتها بالرؤيا الأساسية التي ينبع منها النص و بالرؤى التي ينبع منها الشعر الجاهلي كله من جهة اخرى. بيد ان هذا مستوى من العمل يحتاج الى مجال اخر لانجازه، ولذلك افضل ان أوجله الى المرحلة الثانية من هذا البحث. غير انني اود ان اشير هنا الى ملاحظة اولية على قدر كبير من الاهمية، هي ان الدراسات المبدئية التي قمت بها تشي بأن الصورة في نصوص الثقافة المضادة، خصوصا نص الصعلكة، وفي (بوش) بشكل عام، مختلفة جذريا فهي لا تمتلك الطبيعة الضدية المليئة بحس المفارقة التي تزرعها الصورة في نصوص الرؤيا المركزية للثقافة. وسأتقصى هذه النقطة في المستقبل بقدر كبير من العناية.

٩. حين ننقل الصورة الشعرية من مستوى التحديد الاصطلاحي الذي يعتبرها عملية اكتشاف لعلاقات المشابهة، أيا كانت طبيعتها، بين مكونين أو معطين فيزيائيين أو مجردين الى مستوى أكثر شمولية وعمومية تكون فيه الصورة خلقاً للوحة حسية (بصرية عادة) كلية، نستطيع أن ندرس صورة طاغية في الشعر الجاهلي من المنظور الذي استخدمته أعلاه في دراسة الرؤيا الضدية وتجليها في مكونات جزئية للنص، هي صورة مورد الماء المحاط بالعشب. وتبرز هذه الصورة النمطية العليا (Archetypal) في سياقات متباينة، فقد تشكل نصاً قائماً بذاته، كما هي الحال في نص عبدالمسيح بن عسلة الذي درسته في فقرة سابقة.

لكنها تظهر بانتظام أكبر من حكاية حمار الوحش أو الثور الوحشي في (ب م ش) غالباً. ولقد درست عدداً من النصوص التي ترد فيها الصورة – اللوحة، ويمكن تجميعها في السياق الحاضر لابرار خصيصة جوهرية لها: هي أن هذه الصورة – اللوحة نفسها أيضاً تجسّد للرؤيا الضدية للزمن والموت التي تجلت في الصور المدروسة قبل قليل. فمورد الماء هو، في آن واحد، رمز الحياة الثرية الغنية، والخصب، والرواء ومؤشر البقاء في نهاية رحلة البحث القلق المضني ومكمن الموت والفناء والمصير المرعب في مسار الرحلة نفسها. ولا أعرف شخصياً نصاً واحداً في مثل هذا السياق يبرز فيه

مورد الماء رمزاً للحياة وحسب، أي وحيد البعد. ومع أنني لا أنوي تتبع هذه المسألة الآن فانني سأورد نصاً آخر يمتلك فيه مورد الماء هذه الطبيعة الضدية عينها، يضاف الى ما سبقت دراسته من نصوص ربيعة بن مقروم (المفضليات، ٣٨).

كانني أوشح أنساعها  
يحلي مثل القنا ذبلا  
رعاهن بالقف حتى ذوت  
فظلت صوادي خزر العيون  
فلما تبين أن النهار  
رمى الليل مستعرضا جوزه  
فأوردها مع ضوء الصباح  
طوامي خضرا كلون السماء  
وبالماء قيس أبو عامر  
وبالكف زوراء حرمية  
وأعجف حشر ترى بالرصا...  
فأخطاها فمضت كلها  
وأن تستليني فاني امرؤ  
وابني المعالي بالمكرمات  
ويحمد بذلي له معتف  
وأجزى القروض وفاء بها  
أليسوا الذين اذا أزمة  
يهينون في الحق أموالهم  
طوال الرماح غداة الصباح  
بنو الحرب يوماً اذا استلأموا

أقرب من الحقب جأبا شتيما  
ثلاثاً عن الورد قد كن هيمما  
بقول التناهي وهر السموما  
الى الشمس من رهبة أن تغيمما  
تولى وأنس وحفا بهيمما  
بهن مزرا مشلا عذوما  
شرائع تطحر عنها الجميما  
يزين الدراري فيها النجومما  
يؤملها ساعة أن تصوما  
من القضب تعقب عزفا نئيما  
ف مما يخالط منها عصيما  
تكاد من الذعر تفري الأديما  
أهين اللئيم وأحبو الكريما  
وأرضي الخليل وأروي النديما  
اذا ذم من يعتفيه اللئيما  
ببؤسي فاسئل بقومي عليما  
ألحت على الناس تنسي الحلوما  
اذا اللزبات التحين المسيما  
ذوو نجدة يمنعون الحرима  
حسبتهم في الحديد القروما

## أبرهة ... تبعاً ! (تأملات في عهده في ضوء نقشه الكبير) \*

محمد عبد القادر بافقيه  
دائرة الآثار اليمنية/ عدن

سبق لنا أن تعرضنا لأبرهة بايجاز في بحث لنا عن اليزنيين منشور توصلنا فيه الى أنه اعتلى العرش في أعقاب انقلاب وصفناه بأنه «ليس الا انقلاب قصر» وقلنا فيه أن القوة الحقيقية التي مكنت حكم أبرهة من الثبات هي قوة يمنية بالدرجة الأولى»، ثم قارنا بين حالته وحالة «محمد علي باشا الذي جاء ضابطاً في القوة التركية وانتهى به المطاف مؤسساً لأسرة حاكمة في مصر» وخلصنا من ذلك كله الى أن دوره «الحقيقي في التاريخ ربما كان نجاحه، ولو الى حين، في إيقاف نزعة التفكك والتحلل التي بدأت أواخر أيام معد يكرب يعفر أو بعده».

ونود في هذه الورقة ان نعمق تأملنا في أحداث وطبيعة عهده مستندين في ذلك، بصفة خاصة، الى نقشه الكبير (CIH 541) الذي تركه بجوار العرم (أوسد مارب) الى جانب نقش واحد من مشاهير التبابعة هو شرحبيل يعفر بن أبكرب أسعد (CIH 540) وهو التابع الأصغر أو الآخر عند الاخباريين. والحق أن نقش أبرهة هذا هو أحد الوثائق السياسية الهامة عن القرن السادس الميلادي ان لم يكن أخطرهما على الاطلاق.

ولكنه لا سبيل الى فهمه حق الفهم ما لم نحاول أولاً أن نضع العهد برمته في سياقه التاريخي الصحيح. كما أنه لا سبيل الى تقويم العهد دون أن نفهم النقش فهماً سليماً. سريع للأحداث التي سبقت مجيء أبرهة الى العرش ومهدت له السبيل اليه، وهي الأحداث المتعلقة بعصر التبابعة الذين جاء أبرهة ليحيي سياساتهم كما نرى أنه من أجل الوصول الى التقويم بعصر التبابعة الذين جاء أبرهة ليحيي سياساتهم كما نرى أنه من أجل الوصول الى التقويم المطلوب للعهد علينا أن نلم المأمأ سريعاً بالأحداث التي جرت بعد كتابة النقش خلال حكمه ثم الأحداث التي أدت الى اختفاء أسرته وما ترتب على ذلك كله.

### عصر التبابعة

التبابعة (جمع تبع) هم الملوك من بني ذى ريدان الحميريين الذين استطاعوا بعد توحيد مملكتي سبا وذي ريدان (أوسبا وحمير) على أيديهم، في نهاية القرن الثالث الميلادي، أن يتوجهوا الى توحيد الممالك اليمنية في دولة واحدة كخطوة أساسية وضرورية لدظل سلطانهم الى الأراضي المعديّة في شمال شبه الجزيرة.

قبلها كان الأحباش يحتلون تهامة اليمن بأكملها من عدن الى جازان و يتحكمون بذلك في تجارة

---

\* انظر مراجع الورقة في آخرها، اما رموز النقوش المستشهد بها فيها فهي المتعارف عليها ونشير الى الناشر أو النشرة أو الموقع.

البحر الأحمر كلها. وكان الأحباش قد أتوا الى اليمن في نحو مطلع القرن الثالث خلفاء للسبئيين في مواجهة الحميريين الذين كانوا قد بلغوا في القرن الثاني أوج ازدهارهم الاقتصادي والسياسي بفضل سيطرتهم على الموانئ اليمنية الجنوبية - الغربية التي تحكموا من خلالها في التجارة مع بلاد الزنج.

ولقد ظلت الحرب مشتتة لأوارها، طيلة القرن الثالث، بين الأطراف المتنافسة على الساحة اليمنية وهم الأكسوم وحبشة في الغرب منطلقين من تهامة، وحضر موت في الشرق، وسبأ في الشمال، وحمير في الجنوب. ولم تنفجر ضائقة تلك الحروب التي تعود بدايتها الى القرن الأول الميلادي الا بتحقيق الوحدة (اذا جاز لنا استخدام هذا التعبير الحديث) بين سبأ وحمير، ان بذلك زال التناقض بين العنصرين الكبيرين المذكورين بما يمثلانه من أراض واسعة ومنيعه تمتد بين عدن ونجران، وكثافة سكانية كانت هي الوقود الأساسي لحرب الثلاثمائة عام. وساعد ذلك على قيام القاعدة التي ارتكز عليها حكم التبابعة الذين يغطي عصرهم القرنين الرابع والخامس منقسماً الى مرحلتين دامت كل واحدة منهما قرناً من الزمان تقريباً.

بعد أن تحققت تلك الوحدة في العهد المشترك لياسر يهنعم وابنه شمر يهرعش (الارياي ١٤) نرى شمر، وحيداً على العرش، يواصل تصفية الجيوب الحبشية في تهامة (CIH 344)، ثم لا يلبث أن يتوجه الى ضم حضرموت وينجح في احتلال عاصمتها شبوه وما كان ليتسنى له ان يفعل ذلك لولم يكن قد نجح في القضاء على النفوذ الحبشي في تهامة اليمن. وعند ذاك أدخل شمر يهرعش اضافة جديدة الى اللقب الملكي الذي كان «ملك سبأ وذى ريدان» فأصبح «ملك سبأ وذى ريدان وحضرموت ويمنه»، وبه بدأت المرحلة الأولى من عصر التبابعة.

بهذا يمكننا أن نفسر ما ذهب اليه بعض الاخباريين من أن شمر هو أول التبابعة، وأن التابع هو الملك الحميري تحديداً، الذي يمتد ظل سلطانه ليشمل حضرموت (المملكة القديمة) ويمنه (أي الشحر ذلك الساحل الجنوبي الطويل الذي خضع من قبل لحضرموت).

وسبق أن توصلنا في بحث آخر منشور الى أن الحملات التي يشير اليها شاهد قبر امرئ القيس ابن عمرو «ملك العرب كلها» (نقش النمارة) والتي بلغت أطراف نجران من مملكة شمر انما حدثت لدى انشغال شمر يهرعش بترتيب الأوضاع الداخلية في اليمن.

ولقد استمرت جيوب المقاومة لسلطة التبابعة، طرفاً من القرن الرابع، في جبال السراء خاصة في عسير (الطود) وفي الأغوار الغربية المتاخمة لها من ناحية البحر (تهامة، خاصة تهامة الشام) كل ذلك الى جانب انتقال المقاومة الحضرمية الى بعض المناطق الداخلية وتكرار تمرد القبائل في بلاد المهرة. وصاحب ذلك أيضاً تحرشات من القبائل النزارية - المعدية التي أخضعها من قبل امرؤ القيس بن عمرو. فكان لا بد أن يقتزن الرد على تلك التحرشات في الشمال بعمليات تهدئة الأوضاع في المناطق اليمنية الوعرة أو النائية التي دأب الأعراب فيها على الشغب (نقش عبدان الكبير) - فكل تلك الاضرابات كان لها أثرها على اقتصاد البلاد الذي كان عماده تجارة القوافل البرية بين الموانئ الجنوبية في اليمن والثغور الشمالية في الشام والعراق.

وأدى النجاح في اخضاع أولئك الأعراب في نحو نهاية القرن الرابع أيام أبكرب أسعد (التبع الأوسط والأشهر عند الاخباريين) الى ادخال اضافة أخرى وأخيرة الى اللقب الملكي وهي عبارة «واعرابهم طوداً وتهامة». وكانت تلك بداية المرحلة الثانية والأخيرة التي دامت حتى نهاية القرن الخامس.

وفي ظل ذلك الملك الشهير وأبنائه بدأت سياسة الاندفاع نحو وسط وشمال شبه الجزيرة تؤتي ثمارها، وهي السياسة التي بدأها أسلافه ولعب الأذواء اليزينيون فيها دوراً عسكرياً قيادياً بارزاً، كان بداية صعودهم.

ولم يكن صدفة أن جاء قيام حكم الملوك من كندة، أسرة حبر بن عمرو أكل المرار، في القبائل المعدية مصاحباً لبلوغ المد الحميري في شبه الجزيرة أقصى مداها. فهنا نجد التفسير لكل ما أورده الاخباريون عن العلاقة بين حكم كنده وبين التبابعة.

ولقد أسهمت تلك السياسة في تحقيق التقارب بين القبائل العربية كلها حتى أنه ربما جاز لنا القول بأن القرن الخامس هو الذي شهد وضع الأساس لتقارب اللهجات العربية ذلك التقارب الذي تولدت منه تلك اللغة الأدبية الراقية الفصحى، لغة الشعر الجاهلي المعروف.

على أن قيام تلك الحضارة الأدبية العربية اقترن بضعف دولة التبابعة وجنوح شمسهم نحو المغيب، ضعف لم تتجمع لدينا بعد كل عوامله كما أنه ليس هنا مكان تناول المعروف منها بالتفصيل. وكل ما يمكن قوله هو أن المسببات التي أدت الى ذلك الضعف عديدة ومتنوعة، وأن من بينها الأمراض التي جاءت بها الشيخوخة لنظام دام قرنين من الزمان فأدت الى تحلله وتفككه من الداخل وعجزه عن التحكم في الأطراف. كل ذلك في جو من صراع عقائدي ديني كان متأجلاً في الدول المجاورة و يسير جنباً الى جنب مع تصادم المصالح بين قطبي ذلك العصر الفرس والروم. ولم يكن اليمن بمنأى عن الصراع العقائدي الديني فقد وجدت كل من اليهودية ثم النصرانية طريقها اليه وقامت لها فيه جيوب قوية كانت بؤراً طبيعية للحريق الكبير الذي أتى على دولة التبابعة الحميريين في النهاية.

ففي نحو العام ٥١٠م كان اليزينيون الأذواء يسيطرون على نصف مملكة التبابعة الشرقي والذي يرمز اليه في اللقب الملكي بعبارة «وحضرموت و يمنه» (ينبق ٤٧). ولكنه في عام ٥١٦م كان معد يكرب يعفر يزاوّل نشاطاً ما في موضع متقدم من وسط شبه الجزيرة، وذلك قبل عام واحد على الأكثر من قيام ثورة عارمة بقيادة يوسف أسارىثار (ذى نواس) الذي يضفي عليه أتباعه ومناصروه لقب «ملك الشعوب» أي كل القبائل. ويتضح من النقوش أن اليزنيين، اليهود عقيدة آنذاك، كانوا قادة جيوشه، وأركان حربه في المعارك التي قادها بنفسه ضمن حروبه الممتدة فيما بين باب المندب ونجران (Ja 1028).

ولقد سلط من الأضواء ما يكفي و يزيد على قصة تعذيب نصارى نجران التي فسرت بها مصادر قديمة ومؤلفات حديثة التدخل الحبشي الأخير الذي جاء ركابه أبرهة.

ولكن أحداً لم يلتفت، بالقدر الكافي على الأقل، الى ما ينطوي عليه نقش يزني آخر هو نقش حصن الغراب (CIH 621) الذي أمر برب برسميفع أشوع، الكلاعي اليزني الجدني... الخ، لأن عودته من أرض الحبشة في نفس الوقت الذي اجتاحت فيه القوات الحبشية أرض حمير وقتلت ملك حمير (هكذا) وأقباله الأرحبيين كما يقول نفس النقش في عبارات ان لم تكن تدل على التواطؤ والشماتة فهي في أفضل الأحوال عبارات محايدة فيها ترقب وترقب، وان كنا نميل الى ترجيح التواطؤ من جانب اليزنيين مع الأحباش.

ثم لا نلربث أن نرى على العرش ملكاً باسم سميغف أشوع ترك لنا نقشاً (جاءنا مثملاً هو من مقتنيات متحف اسطنبول)، يدل على تبعيته الصريحة للملك الحبشة.

ورغم ما نراه من سكوت المصادر العربية الاسلامية المعروفة عن عهد ذلك الملك وكأنه لم يكن،

فان مصادر أجنبية معاصرة (بروكو بيوس + ٥٦٠م) تصرح بأن تنصيبه كان على يد ملك الحبشة وأن سقوطه كان نتيجة لثورة جاءت بأبرهة محله.

أما متى حدثت تلك الثورة أو ذلك الانقلاب فأمر تختلف فيه المصادر العربية التي تجعل الحاكم المغلوب على أمره قائداً حبشياً اسمه أرياطلعه قائد القوة الحبشية الساهرة على حماية المصالح الحبشية وحماية ممثليها الرمزي المحلي سميغع هذا في حين أن بروكو بيوس المعاصر للأحداث لم يعط تاريخاً محدداً لها.

ونتيجة للاختلاف في تقدير مدد العهود التي تعاقبت بين مجيء الأحباش وبين مجيء الفرس، تأتي الصعوبة والاختلاف في تحديد مكان نقش أبرهة الكبير من عهده على الرغم من أنه نقش مؤرخ يعود الى عام ٥٤٣م.

### محتوى النقش \*

يتكون نقش أبرهة، الذي نحن بصده، من مائة واثنين وثلاثين سطراً يرد فيها سرد الأحداث، التي زبد من أجلها، وفق تسلسلها الزمني كعادة النقوش الرسمية وخاصة الملكية منها. ولهذا فان خطوات تفصيلية من حدث كبير تتداخل أحياناً مع خطوات من حدث كبير آخر نتيجة للتقيد بالتسلسل الزمني. وفي نقش أبرهة هذا هناك حادثان رئيسيان هما: ثورة أو تمرد في مشارق اليمن، وترميم الحرم إثر تعرضه لخراب.

### الرحمن في الثالث (الأسطر ١ - ٤)

و يستهل أبرهة النصراني نقشه، قبل الديباجة المعهودة التي تذكر اسم صاحب النقش ومركزه والقباء، بعبارة «بخيل (أي قوة) وردء وحمة الرحمن... الخ» التي تذكرنا بما فعله سلفه سميغع أشوع النصراني أيضاً، بل و بما فعله قبلهما كذلك يزيون يهود في عهد يوسف أساريثا زكروا جميعاً اسم «الرحمن».

ولقد تسبب اسم «الرحمن»، حين ورد لأول مرة في القرآن الكريم، في جدل اثارته قريش الوثنية إذ خيل اليها أن الدين الجديد الداعي الى التوحيد انما يناقض نفسه بنفسه. ولكن القرآن الكريم حسم الموقف بقوله تعالى: «ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوه فله الأسماء الحسنى» فأزال بذلك اللبس الذي وقع فيه الوثنيون.

«والرحمن» كما هو معروف من أكثر الأسماء الحسنى، بعد لفظ الجلالة الله، وروداً في القرآن الكريم وبه سميت إحدى سوره. وفي اللسان (مادة رحم) رواية طريفة لابن منظور عن الزجاج تقول بأن «الرحمن اسم من أسماء الله عز وجل مذكور في الكتب الأولى» وأن «الرحمن اسم مختص لله تعالى لا يجوز ان يسمى به غيره ولا يوصف.

واذا عدنا الى نقش أبرهة نجده يذكر عد «الرحمن» عبارة «ومسيحه وروح قدس» استكمالاً للثالث عن النصراني.

وفي هذا الصدد لا يفوت المرء ان يلاحظ بعض الفروق في التعبيرات بينه وبين سلفه سميغع الذي

\* النص المعتمد هنا قائم على مضاهاة ما نشر في (CIH) ونسخة جام.



نقرأ في نقشه، كثير الثلمات، بعد «الرحمن» قوله «وابنه الكريشت) (المسيح الغالب». كما نجد في النقش لفظة «نفس» محل «روح».

وهذا الاختلاف في الألفاظ رغم اتصال العهدين قد تكون له دلالة، كبرت أو صغرت خاصة وأن أبرهة لم يتسعمل لفظة «ابنه» واكتفى بدلا عن ذلك بقوله «مسيحه». والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل كان أبرهة يمثل مذهباً مسيحياً مختلفاً عن المذهب الذي كان يمثلته سميفع؟

اننا نكتفي بالسؤال وندع الاجابة عليه للمتخصصين في علم الأديان. ولكننا نقول أن هذا الاختلاف، اذا كانت له جذور عقيدية، قد تكون له انعكاساته السياسية التي لم نستكشفها بعد. فالخلاف المذهبي في ذلك العصر كثيراً ما ارتبط بأنواع الصراع الأخرى أو عبر عنها. ولعله يجوز لنا أن نرى في اختلاف التعبير بين العهدين دليلاً على التصاق سميفع بالأكسوميين من جهة، وعلى ابتعاد أبرهة عنهم من جهة أخرى، خاصة اذا تذكرنا ما يقوله بروكو بيوس عن أصل أبرهة.

### القاب أبرهة (الأسطر ٤ - ٥)

واذا جئنا الى القاب أبرهة في نقشه هذا فانا نراه يتخذ لقب التبابعة الطويل الذي ابتدعه ابو كرب أسعد. وهو غالباً نفس اللقب الذي اتخذه أيضاً سلفه سميفع.

ولكننا لا نلبث أن نلاحظ أيضاً فوارق أخرى هنا بين العهدين من حيث وصف علاقة كل منهما بملوك الحبشة. فأبرهة يقول عن نفسه: انه «عزلي» الملك الأبعزي، في حين أن سميفع يصف نفسه بأنه عاقب نجست (نجست جمع نجس - نجاشي) الأكسوميين. و يجمع الشراح على أن اللفظين عاقب وعزلي انما يصفان نفس الشيء وهو تمثيل ملوك الحبشة في اليمن، و يضعون في محل اللفظين المذكورين عند الشرح أو الترجمة ألفاظاً من مثل «نائب».

على أننا اذا تذكرنا أن سميفع حرص على وصف حكام الحبشة بأنهم امراهمو (أي أمراؤهم/ أسيادهم) في حين أنه لا أثر لذلك الوصف أو ما يشابهه في نقش أبرهة فانه يصعب اعتبار ذلك الفرق أمراً لا دلالة له خاصة وأن أبرهة، بعد أن استتب له الأمر تماماً، أسقط عبارة «عزلي الملك الأبعزي» (Ry 506).

اننا نميل الى أن احساس سميفع بالتبعية كان قوياً وأن مرجع ذلك هو أنه كان مديناً بملكه للأحباش كما تقول المصادر المعاصرة صراحة. وهو وضع يختلف عن وضع أبرهة الذي تجمع المصادر، على اختلاف في التفاصيل بينهما، على أنه جاء الى العرش في أعقاب ثورة أو تمرد.

ان سميفع في استخدامه لصفة «عاقب» بالنسبة الى نفسه «وامرائه» بالنسبة الى ملوك الحبشة لا يكاد يختلف عن بعض الأقوال أو الأدواء الذين كانوا عمالاً للملوك في مقاطعات معينة من اليمن خلال التاريخ القديم.

وتبقى في الديباجة بعد ذلك عبارة رمحس (رماحس؟) وزيمين التي تتكرر في النقش في صورة «مونيجرامين» يحيطان «بمونو جرام» اسم أبرهة في صف واحدة يتلوه صف آخر من ثلاثة مونوجرامات أحدهما تحت «رمحس» في اليمن وثانيها تحت «أبرهة» في الوسط ويرمز الى ريدان وثالث تحت زيمين في اليسار ويرمز أغلب الظن الى شقير (قصر ملوك حضرموت). وقد جاءت رمس

زبيمن في هذا النقش بعد عبارة «عربي الملك الأبعزي» مما تسبب في تعقيدات عند محاولة الشرح. ولكن رمحس اختفى مع اختفاء صفة «عربي الخ» وبقيت لفظة زبيمن ملحقة باسم أبرهة قبل لقبه الملكي (Ry 506). ومن ثم فإنها قد تكون لقباً أو نعتاً خاصاً استحدثه أبرهة لنفسه جرياً على عادة الأقبالة ولأذواء والملوك في اليمن.

### حادثان رئيسيان (الأسطر من ٩ – ١٣٢)

أما الوقائع التي برز من أجلها النقش فتندرج – كما سبق أن قلنا – تحت حادثين داخليين أساسيين يتخللهما – كما سنرى – حادثة وصول وفود خارجية إلى أبرهة. والحدث الأساسي الأول، حسب التسلسل الزمني هو حدث مركب يجمع بين تمرد يزيد بن كبشه الزعيم الكندي وثورة أقبال المناطق الشرقية في نفس الوقت. وهو ما يمكن أن نصفه بثورة المشرق. أما الحدث الأساسي الثاني فهو خراب العرم. وتتداخل بعض التفاصيل الجزئية للحادثين الأساسيين بسبب التزام التسلسل الزمني في السرد. وهو التزام له قيمته من حيث أنه يعين القارئ على تتبع تطور الموقف في الفترة التي يؤرخ لها النقش. هذا مع العلم بأن النقش، أي نقش، إنما يزيد بعد مرور آخر حدث يرد ذكره فيه. وهو في هذه الحالة الفراغ من ترميم العرم. ولهذا فلم يخطئ تماماً من ربط بين النقش وذلك الحدث. فهذا هو التعليل الوحيد لاقامته إلى جوار العمل الهندسي العظيم، وإن كان أبرهة قد اغتتم الفرصة، كما فعل من قبله آخرون، لتسجيل الأحداث الهامة الأخرى التي نرجح أنها أهم الأحداث على الإطلاق بعد اعتلائه العرش وقبل حادث العرم.

### تمرد يزيد بن كبشه (الأسطر ٩ – ١٢)

يتصدر تمرد يزيد بن كبشه أخبار الحدث الأول الذي وصفناه بثورة المشرق وقد ربط بعض الدارسين للنقش بين تمرد يزيد وتمرد الأقبال من سبأ وذى ريدان – أو بالأحرى ثورتهم – ربطاً محكماً يجعل من الحركتين حركة واحدة ووصفها بأنها ثورة وطنية. ولا شك أن من ذهب ذلك المذهب له عذره خاصة وأن النقش بعد أن بدأ بذكر تمرد يزيد استخدم للربط بينه وبين ما أسماه أيضاً تمرد الأقبال، لفظة «وعمهو» أي «معه» – مع يزيد. ولكن هل كان يزيد حقاً هو الرأس والعقل والمدبر لتلك الثورة؟ وهل كانت تلك حقاً ثورة واحدة محكمة التدبير؟ أم أن «وعمهو» تشير إلى مجرد التزامن بين الحركتين: حركة يزيد وحركة الأقبال؟ سؤال مفتوح، يمكن أن تختلف الاجابات عليه.

إن يزيد بن كبشه، الذي قد يكون من أحوال امريء القيس بن حجر الشاعر، هو ولا شك من فرع الأمراء أو الزعماء الكنديين الذين استقروا آنذاك مع بعض من قبيلتهم في أطراف حضرموت الغربية نتيجة لتاريخ طويل بدأ باشتراكهم في جيش الأعراب الحميري الذي قام في مطلع القرن الرابع بعملية اكمال اخضاع حضرموت منطلقاً من نشق في الجوف (Ja 665) ومتخذاً من العبر، ذلك الموقع الاستراتيجي في الطرف الشمالي الغربي من حضرموت، هدفاً ومدخلاً لعملياته في الوادي. وكان يزيد، كما حرص النقش أن يسجل، خليفة (أي عاملاً) لابرهة قبل حدوث التمرد أو الثورة.

وكان قد أقسم يمين الولاء للملك الجديد. وليس هناك ما يدل على أن مبايعته الأولى لابرهة جاءت قسراً بعد مقاومة فشلت بعكس الحال مع الأقبال الثائرين.  
ان يزيد لم يكن الا زعيماً للأعراب في تلك المنطقة الحساسة، وإذا كان له نفوذ آخر فلا يعدو أطراف وادي حضرموت الغربية كمنطقة الكسر. أما قلب الوادي وقبيلة حضرموت التي كانت تابعة لليزنيين عام ٥١٠م (ينبق ٤٧) فقد انفصلت عنهم عام ٥٢٥م أبان قدوم الحملة الحبشية (621 CIH). ولعلها ظلت مستقلة او موالية للسلطة المركزية في ظفار أو صنعاء قبل مجيء الأحباش وبعده.

وفي نقش عبدان الكبير ما يشير الى حدوث صدام بين حضرموت وبين اليزنيين في القرن الرابع. وبهذا يمكن تفسير غارة يزيد على حضرموت وأخذه أو أسره لمازن هجان الانموري، وهو العمل الوحيد الذي شارك به يزيد في ثورة المشرق اذا صح أن حركته كانت جزءاً منها. كما أنه بهذا أيضاً يمكن تفسير وجود كبير حضرموت في ركب الاقبال الموالين لابرهة كما سيأتي.  
أما لماذا حرص أبرهة على أن يبدأ نقشه بالحديث عن تمرد يزيد، ومن ثم التشهير به، فلانه قد هاله أن يخل يزيد بالعهد الذي قطعه على نفسه حين استخلفه لا من حيث كون ذلك خيانة وحسب وانما لان ذلك العمل كان من شأنه لو نجح أن يضعف قبضة أبرهة على مناطق بالغة الأهمية مما يزيد من خطورة ثورة الأقبال.

ولا بد أن اطمئنان أبرهة لولاء الأعراب في نواحي العبرالي جانب خضوع حضرموت له هو الذي سهل انطلاق «جره ذي زبائر» لغرض نفوذ الملك الجديد في المشرق معقل اليزنيين، كما أثبتنا في دراسات سابقة منشورة، واتخاذهم من حصن كدور المنيع مركزاً للإدارة الجديدة.  
على أن ذلك العمل في ذاته ومع وجود قيل يزني من غير الثوار في صف الملك كما سنرى، انما هو دليل على أن الأمر لم يكن قد استتب تماماً لابرهة في تلك المناطق قبل أحداث النقش. فال ذي زبائر الذين منهم جره هم من أدواء المناطق الغربية المعروفين في النقوش ذكروا أحياناً الى جوار بني جره الأقبال الذين تقع مقولتهم حول جبل كئن جنوب صنعاء.

### ثورة المشرق (الأسطر ١٣ - ٢٤)

أما الاقبال الثائرون فبعضهم، حسب الترتيب في النقش، من سبأ وهم: مرة وثمامة وحنش ومرث من الأسامر (أو آل ذي سحر) وحنيف ذو خليل (من آل ذي خليل)، ومن اليزنيين وهم: معديكرب بن سميفع (الملك المعزول حتماً) وهعان واخوته بنو أسلم.  
وقد اعترض الاقبال المذكورون «سبيل» جره زبائر» الذي أنقذه أبرهة ليدير المشرق، وقتلوه ودكوا مصنعة كدور الحصن الذي سبقت الإشارة اليه.

وإذا كان أبرهة قد حرص على أن يبدأ نقشه بالتنديد بتمرد عامله يزيد ووربط بينه وبين ما اعتبره تمرداً من الأقبال فانه عندما جاء الى تفاصيل أحداث ذلك التمرد والثورة بدأ بمقتل جره وتدمير مصنعة كدور من قبل الاقبال ثم انثنى ليذكر ما فعله يزيد. وكان ما فعله لا يزيد عن جمع بعض من أطاعه من كنده للاغارة على حضرموت، الموالية للملك كما افترضنا، وأسر مازن هجان الانموري والعودة الى العبر ولا شك أن من أطاعه كان جانباً من الأعراب الذين كانوا تحت رئاسته.  
على أن هذا العمل من يزيد على بساطته الظاهرية يشكل في حد ذاته حماية لثورة الأقبال ان

كان قد حدث بقصد أو بغير قصد. وخلاصة القول هي أن يزيد الذي سارع الى مبايعة أبرهة حين أطيح بسميفع سارع أيضاً الى الانقلاب عليه حين رأى أقيال المشرق وفيهم معديكرب بن سميّفع يثورون، كما سارع في النهاية الى تجديد الولاء لأبرهة قبل أن تتحرك القوات التي حشدتها كما سيأتي.

### الصريخ وحشد القوات (الأسطر ٢٤ - ٤١)

وحين بلغ أبرهة الصارخ أو الصريخ، ربما من بقايا قوات جره في المشرق، بادر الى جمع المقاتلين من الأحباش وحمير بالآلاف. وكان ذلك في شهر ذى القياض/ حزيران من عام ٥٤٢م. واتخذوا طريقهم في مرتفعات سبأ لينطلقوا من صراوح، الموقع السبئي القديم المتقدم في الهضبة، الى «نبط»، وهو موقع لا يعرف أحد مكانه الآن ويحتمل أن يكون في الجوف أو أطرافه اذ كان منطلقهم نحو العبر (قارن بحالة نشق في القديم).

وما أن بلغوا نبطاً حتى أنفذوا سراياهم الى كدور. وكانت السرايا مكونة من قبائل الو، ولد، وحمير، ومعها عاملان من عمال أبرهة هما طه وعوده الجذنيان.

ولم تتحرك أية قوة الى العبر وذلك لأن يزيد وفر عليهم المشقة اذ وافى الملك بنبط وجدد له الولاء قبل تحرك السرايا. وكان عمله ذاك فيه أضعاف لثورة الأقيال.

وهنا لنا أن نسأل الام كان يهدف أبرهة من جمعه المقاتلين الأحباش، الذين لم يشتركوا في السرايا المرسله لاختضاع الأقيال الثائرين، والذين لم يرد لهم ذكر بعد ذلك.

اننا نرى في الرد على ذلك أن أبرهة حين بلغته أخبار الثورة كان يتوقع أن يخوض معركة كبيرة. ولكن تراجع يزيد وفر عليه استخدام الأحباش في تلك المناطق التي لم يألفوها.

ثم لا ينبغي أن يفوتنا أن نلاحظ - في نفس الوقت - ان الذين تولوا اخضاع ثورة الأقيال كانوا من العنصر الحميري في قوات أبرهة، أي من سكان المناطق الغربية وخاصة في المرتفعات الغربية من صنعاء كالو. وهي حقيقة ذات أهمية خاصة. كما أن العاملين اللذين اختارهما أبرهة لإدارة المشرق بعد جره كانا من الجذيين الذين انفصلوا عن اليزنيين بعد ان كانوا متحدين معهم او تابعين لهم منذ أواخر حكم التبابعة الحميريين. وهذه حقيقة هامة أخرى تعد الى جانب الأولى في مقدمة عوامل فشل اليزنيين في البقاء على العرش كما سنرى.

### صريخ سبأ (الأسطر ٤١ - ٤٦)

وفيما كان أبرهة ينتظر نتيجة ارساله السرايا الى كدور قدم اليه صريخ (مستغيث) من سبأ اذ أن العرم قد أصيب بخراب في أجزائه المختلفة التي يعدها النقش مستخدماً اصطلاحات ليس من اليسير ايجاد المقابل لها (انظر المعجم السبئي). وكان ذلك في شهر ذى المذرا/ تموز عام ٦٥٧ جميريد أي ٥٤٢م.

### أخبار انهيار التمرد والثورة (الأسطر ٤٦ - ٥٥)

ولم يطل بأبرهة الانتظار اذ سرعان ما جاءتته الأخبار بأن الأعراب الذين تمردوا مع يزيد من قبل

جددوا ولاءهم وقدموا الرهائن منهم عربوناً لذلك، وبأن السرايا التي أرسلت الى كدور القت القبض على الأقيال المتمردين/ الثائرين.

### استدعاء القبائل لترميم العرم (الأسطر ٥٥ – ٦٣)

وهكذا فان أبرهة حين استدعى القبائل للعمل (سخرة) في ترميم السد واصلاح ما أصاب مأرب المدينة من اضرار، كان باله قد هدأ وقلبه قد اطمأن. وقد حدد لورود القبائل و بدء العمل موعداً هو شهر ذي العراب/ تشرين الأول. ويحرص النقش على أن يذكر أنواع العمل المطلوب لترميم السد وتبلغ ثمانية، معظمها مصطلحات لم يتم التوصل الى ما يقابلها في عربيتنا (انظر المعجم السبئي).

### قداس بيعة مأرب (الأسطر ٦٣ – ٦٧)

وبعد توجيه الاستدعاء واستخدام الأعراب (كما يحرص النقش أن يؤكد مجدداً) سار أبرهة الى مدينة مأرب حيث قدس ببيعتهها (او أقام قداساً فيها)، وهي بيعة بها قسيس يرعى الجماعة النصرانية هناك.

وجود البيعة بمأرب واستغاثة أهلها بالملك يدلان على أن اشتراك الأساحر وذي خليل في ثورة المشرق لم يكن لها صلة بمأرب ولا شك أن قدوم أبرهة الى المدينة انما كان لتدشين عملية الترميم. واذا ربطنا بين ذلك وحرص أبرهة على تأكيد خضوع الأعراب له فان اقامة القداس تكون لتقديم الشكر الى الرحمن على النجاح في اخماد ذلك التمرد الخطير ولطلب العون والمباركة لأعمال الترميم.

### الصعود نحو العرم لبدء العمل (الأسطر ٦٧ – ٧٢)

ولهذا فقد تلا القداس صعود الملك ومن معه نحو العرم، عند مخرج وادي أذنة من منحدرات الهضبة، وتسلق الجبل المحيط بالمخرج للحصول على الاحجار اللازمة لاقامة أساس حاجز المياه وهو الجزء الأساسي للعرم.

### الوباء (الأسطر ٧٢ – ٧٥)

ولكنه ما أن بدأوا في وضع الأساس حتى حدثت وفيات ومرض (وباء) بين القبائل وأهل المدينة. وعندما رأى الملك أن الهلاك قد اخنى على القبائل اذن لهم أحبوسهم وأحمورهم – أحباشهم وحميريوهم) بالانصراف (أي توقف العمل).

### مبايعة الأقيال الثائرين (الأسطر ٧٦ – ٨٠)

وبعد الأذن بالانصراف ورد الأقيال الذين اعتصموا بكدور، في صحبة السرايا التي أرسلت لالقاء القبض عليهم، وبايعوا الملك.

## الأقبايل والأنواء المواليون للملك (الأسطر ٨٠ - ٨٧)

ومن ثم عاد الملك من العرم الى مدينة مأرب ربما يصحبه الأقبايل الذين كانوا مواليين له ومنهم  
(كما يقول النقش):  
اكسوم ذو معاهر ابن الملك  
ومرجزف ذو ذرائع  
وعادل ذو فائش  
وأذواء شولن، وشعبين ورعين وهمدان والكلاع ومهدم وثات.  
علس ذو يزان (ذو يزن)  
وذو ذبيان  
وكبير حضرموت  
وذو فرننت.

ولا شك أنه كان من بين هؤلاء أقبايل لبعض القبائل التي استدعيت للعمل ثم انصرفت الى حين، غير أنه يستبعد اشتراك قبائل المشرق الثائرة رغم وجود علس ذي يزن بين الأقبايل. وهذا يجعلنا نتساءل عن هوية ذلك القيل الحقيقية وهل كان من الأصل من الأقبايل اليزنيين أم أنه قيل ولاه الملك أمر تلك المقاطعة كما ولى ابنه اكسوم (أو يكسوم كما يرد في الشعر عند تكتية أبرهة) قبلا لمقاطعة ردمان ذات الوضع الجغرافي المتميز بين أراضي سبأ وأراضي حمير. ولما كنا نجد في أنساب الجندنيين اسم علس فأننا لا نستبعد أن يكون علس هذا في الأصل من آل ذي جدن الذين انحازوا الى أبرهة ضد سميّفع.

كما يستبعد أيضاً اشتراك قبيلة حضرموت البعيدة خاصة مع اضطراب الوضع في مشارق اليمن قبل ذلك بوقت قصير. ولا بد أن كبير حضرموت، الذي لم يذكر النقش اسمه، هو شخص آخر غير مازن هجان الأذموري الذي كان يزيد قد أسره ربما في غيبة ذلك الكبير عن الوادي.  
ولا بد أن ايراد هذه القائمة المنتقاة من أقبايل وأذواء اليمن كانت لظهار مدى ما كان يتمتع به أبرهة من تأييد في البلاد. كما يحتمل أنهم كانوا قد توافدوا لمؤازرته. وكل ذلك قد يرجح أن بداية العهد لم تكن بعيدة عن أحداث التمرد والثورة وخراب العرم أي عام ٥٤٢م.  
والحق أن الطريقة التي ورد بها ذكر الأقبايل المواليين لا تعني بالضرورة أنهم عادوا مع الملك من العرم. فالعبارة التي تتناول العودة تقول: «ومنها عاد (بصيغة المفرد) الملك الى مأرب. ولم تقل أن الأقبايل كانوا معه في عودته تلك. وإنما بدت كأنها فقرة مستقلة وردت للغرض الذي ذكرناه لا غير وهو اظهار ما يتمتع به الملك من تأييد.

## وفود الدول (الأسطر ٨٧ - ٩٢)

وهنا ينتقل النقش الى ذكر حدث هام لا صلة له بالحدثين الرئيسيين: الثورة وخراب العرم. وقد استخدمت في ايراده نفس الأداة التي قدم بها كل من الحدثين المذكورين وهي الكاف (ك) أي عندما او بما أن او بمناسبة. فالنقش يقول: وسطروا ذن مسندن كقسد الخ أي كتبوا هذا المسند عندما تمرد... الخ (الأسطر ٩ - ١٠) كمدخل لرواية أحداث الثورة وسحقها. كما يقول: وكوصحهمو

صرخم بن سبأ... الخ. أي وعندما بلغهم صارخ أو صريخ (مستغيث) من سبأ... الخ (الأسطر ٤١ - ٤٢) كمدخل لرواية أحداث خراب وبدء ترميم العرم.

وها هو يعود و يستخدم نفس الأداة للمرة الثالثة كمدخل لحدث مستقل هو ورود الوفود بمستوياتها المختلفة من كافة الأقطار ذات الروابط التاريخية والعلاقات التجارية مع اليمن. فنحن نقرأ أولاً: وكوصحهمو محشكت نحبشين أي وعندما (أو بما أنه) بلغ اليهم أو وصل اليهم سفراء النجاشي (ملك الحبشة)، ثم وصحهمو: سفراء ملك الروم ووفود ملك فارس ورسل المنذر (اللخمي) ورسل الحارث بن جبلة (الغساني) ورسل أبي كرب بن جبلة (حاكم عربي شمالي بلاشك).

و يأتي ذكر توارد الوفود في أعقاب ذكر قائمة الأقبال الموالين التي تأتي بدورها بعد ذكر مبايعة الأقبال الثائرين وقبل استئناف العمل في ترميم العرم الذي خصص له الجزء الأخير من النقش.

فهل قصد أبرهة أن يقول بأن الوفود كلها جاءت في الفترة بعد مبايعة الثائرين له وقبل استئناف العمل في العرم؟

إن الفسحة بين تجمع القبائل للمرة الأولى (تشرين الأول) والموعود المضروب لعودتهم (كانون الثاني) تبدو فترة قصيرة نسبياً. ومع ذلك فإنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون أبرهة قد التزم التسلسل الزمني. على أنه لا يعقل أن يكون وصول الوفود قد حدث دفعة واحدة. كما أن هناك غموضاً حول مكان استقبال الوفود فأبرهة لم يذكر أنه غادر مأرب إلى عاصمته. وهذا يجعلنا نفترض أنه بقي بمأرب كل تلك المدة. ولعل الوفود كانت قد تحركت من أوطانها قبل أحداث التمرد في المشرق وبعد أن أحس الحكام الذين أوفدوها بأن أبرهة قد أحكم قبضته على البلاد. كما يحتمل أنها تجمعت في العاصمة ثم استقدمت إلى حيث كان يقيم الملك.

ولكن مهما يكن من أمر كل ذلك فإنه لا يمكن تفسير الغرض من وصولها إلا بشيء واحد مشترك وهو تهنة أبرهة بتولية الحكم وبحث العلاقات والمصالح المتبادلة مع النظام الجديد.

وإذا صح هذا التفسير فإن مكان النقش برمته لن يكون بعيداً عن بداية حكم أبرهة إلا بقدر ما يحتاجه بلوغ خبر استقراره على العرش، إلى تلك الأقطار من وقت.

فأبرهة، على ما يبدو تمكن من فرض سلطانه خلال فترة قصيرة من الاطاحة بسميفع. ولم يكن التمرد والثورة إلا حادثاً عابراً رغم خطورته. بل لعل الوفود التي قصدته من الخارج لم تسمع بالحادث قبل وصولها إلى اليمن.

ونعزو نجاح أبرهة الخاطف إلى عوامل ثلاثة محتملة:

١. التخطيط المسبق للانقلاب/ الثورة التي أوصلت أبرهة إلى العرش. وهو تخطيط تم في سرية وشاركت فيه أطراف عديدة. هذه الأطراف كلها من زعماء المناطق الغربية من بعض الأسر سبئية الأصل كآل ذي جدن وبعض كبار الأقبال الحميريين أو الذين غدوا يعدون من حمير في ظل حكم التبابعة الطويل كذى همدان. وكلها أسر لها من الأسباب ما يجعلها تتربص باليزنيين.
٢. عنصر المفاجأة التي بوغت بها أقبال المشرق والتي سهلت الاطاحة بسميفع الذي يقول بروكوبيوس إنه حوَّص في قلعة. ومثل هذا قد حدث في القرن الثالث مع بعض الفوارق وذلك حين أسر شعر أوتر صهره العزيط ملك حضرموت وهو بذات غيل من أرض قتبان انفصله عن عاصمته الرمال. وأرسل، في نفس الوقت، مفرزة سبئية مكونة من ثلاثين رجلاً وحسب، احتلت القصر «شقيراً» في شبوه بسهولة مذهلة قبل أن يفيق الحضارمة من صدمة المباغاة (الارياضي ١٢). ومعروف أن أسرة حضرمية أخرى هي التي حكمت حضرموت بعد ذلك - هي أسرة أحرار

يهبئر التي سبق لها أن ثارت على العزليط  
٣. موقف حضرموت من اليزنيين من الأساس. وانتهازية يزيد من البداية. ثم عدم جدية العمل  
الذي قام به حين ثار المشرق، ربما لعجزه عن جمع قوة كافية للصمود، الأمر الذي سهل سحق  
الثورة في مهدها.  
ان استقبال الوفود في تلك المرحلة من مراحل تطور الأحداث التي يصفها النقش بمثابة الخاتمة  
السعيدة لقصة استيلاء أبرهة على الحكم.

### عملية ترميم العرم وتكاليفها (الأسطر ٩٢ - آخر النقش)

أما الجزء الأخير من النقش فكله مكرس لوصف سير أعمال ترميم العرم وقد قدم له بنفس  
الطريقة التي قدم بها للأحداث الرئيسية أي باستخدام الأداة «ل» (بمناسبة، وعندما، وبما أنه)  
ربما لأن تلك كانت البداية الحقيقية للعمل الذي توقف من قبل في بدايته بسبب الوباء. فالنقش  
يقول: وكيعدن ذتريد ضللن بحمد رحمن وردو أشعبنه... الخ أي وبما أنه بعد أن انحسر الضلال  
(الهلاك/ الوباء) بحمد الرحمن وردت القبائل... الخ.

وليس في هذا الجزء، الذي يشكل من ناحية عدد أسطره ما يعادل ثلث النص كله تقريباً ما  
يضيف شيئاً الى معلوماتنا عن الأوضاع العامة. فهو قاصر على وصف مالية الترميم وتكاليفها. وفي  
هذا الجزء يتشبه أبرهة بشرحبييل يعفر الذي يشير الى بلقبه «يعفر» (سطر ٩٨). و يبدو أنه اتخذ من  
نقش ذلك التبع (CIH 540) دليلاً له في الاعداد للعملية وتنفيذها. كما أنه أراد، بوضع نقشه هذا الى  
جوار ذلك النقش أن يتباهى بذلك الانجاز العظيم الذي يجاري فيه ما قام به قبله شرحبييل بالإضافة  
الى ما حققه من انتصار وذيوع صيت. وكل ذلك يجعل من اتخاذ اللقب الطويل لقب التبابعة اسماً  
على مسمى واستثنافاً لسياسات العصر الذهبي القديم عصر التبابعة بعد انقطاع دام بضعة عقود.  
ويتجلى ذلك بقوة من نقش سبقت الإشارة اليه (Ry 506) شاعت الصدف أن يصل إلينا في حالة  
حسنة. فمنه نعلم أن أبرهة وجه ضربة الى معد إثر تمرد قام به بنو عامر، (بن صعصعة من هوازن  
على رأي جواد علي)، وأدت الى استسلام معد كلها وتقديمها للرهائن، كما يحرص النص على أن  
يقول. ثم استخلف أبرهة عليهم المنذر (اللخمي غالباً) الذي وضع ابنه رهينة لدى أبرهة مقابل  
استخلافه أو استعماله.

وليس فيما فعله أبرهة التبع أو ما فعله المنذر اللخمي (إذا صح الاستنتاج) ما يدعو الى  
الاستغراب فما كان لحاكم في ذلك العصر مهم بلغ من القوة أن يسيطر على مناطق شاسعة تتخللها  
الرمال كتلك التي تمتد فيما بين اليمن والحيرة. وأبرهة، بعد، انما استبدل ملوك كنده بملوك الحيرة.  
وهذا يجرنا الى تاريخ انهيار حكم كنده في نصر وتقدير البعض عام ٥٤٨ وقتاً لمقتل حجر والد امرئ  
القيس وهو مجرد تقدير قابل لأن يعدل وأن يقدم ليستقيم ما جاء في النقش عن استخلاف المنذر  
على معد كلها.

### الخلاصة

والخلاصة هي أن أبرهة بهذا العمل قد بلغ الذروة في ترجمة اللقب الذي كان يحمله.



أما ما جرى بعد ذلك – بما فيه حملته الشهيرة على مكة، والتي تختلف الآراء حول تاريخها، والتي يقال أنها حدثت قبل وفاته مباشرة – فلا سبيل الى الخوض فيه في هذه الورقة.

وأما ما يقال عن زمن الحملة الفارسية التي جاءت بأخر الملوك اليزنيين، وهو معد يكرب حسب رواية المسعودي مثلاً أو سيف حسب غالبية الروايات، فهو أمر لا يعنينا منه في هذا السياق، الا مسألتان:

#### المسألة الأولى:

أ. أن ذلك يحدد نهاية عهد أسرة أبرهة التي حكم منها بعده كلاً من: اكسوم (كما في النقش و يكسوم كما في الشعر والمصادر العربية) الذي كان قد بلغ مبلغ الرجال في صدر حكم أبيه بدلالة كونه تولى قيالة ردمان كما يفهم من النقش.

ب. ثم أخوه مسروق، الذي لم يعرف الا من المصادر العربية الاسلامية والذي يقال تارة بأن أخواله من آل ذى يزن وتارة بأنهم من آل ذى جدن – وهو اختلاف يعكس، أغلب الظن، الداخل بين خطوط تلكما الأسرتين اللتين ارتبطتا معاً بصورة ما منذ القرن الخامس وحتى نهاية الربع الأول من القرن السادس وقت الحملة الحبشية عام ٥٢٥م (CIH 621) وافترقتا بعد ذلك كما رأينا. وتحديد نهاية حكم الأسرة اذا صح أنه كان في نحو عام ٥٧٥، كما هو الرأي السائد، يساعدنا على معرفة المدة التي قضتها في الحكم بغض النظر عن فترة كل واحد من ملوكها (وهذه مسألة أخرى فيها نظر)، اذ أنها تصبح أكثر من ثلاثين عاماً اذا كانت بداية حكم أبرهة في نحو العام ٥٤٠م – كما نتصور، وأكثر من أربعين عاماً اذا صح ما ذهب اليه البعض من حيث كون الانقلاب على سميفع قد تم مبكراً في نحو العام ٥٣٠م – فكلما التقديرين كاف لحكم أب وأبنيه من بعده خاصة وأن حكم الثاني منهما انتهى بانتفاضة مدعومة من الخارج أودت بحياته.

#### والمسألة الثانية:

هي وصول اليزنيين مجدداً الى العرش بعد فترة لا تقل عن ثلاثين عاماً، وهي فترة طويلة تبرر الروايات التي تقوم بأن الساعين الى استرداد العرش منهم كانوا اثنين: أباً، مات بباب كسرى بعد أن أعيته محاولة اقناعه بالتدخل، كما أعيته محاولة اقناع قيصر من قبله، وابناً نجح فيما فشل فيه أبوه كما يقول الاخباريون في قصة تختلط فيها الحقيقة بالخيال. وذلك ان دل على شيء فانما يدل على أن التدخل الفارسي انما حدث في لحظة مؤاتية.

بعد أن حدثت – على الصعيدين المحلي في اليمن والدولي في العلاقات بين الفرس والروم – تحولات حتمت التدخل وسهلتها في آن واحد.

على أن العبرة من وصول اليزنيين الى العرش بتلك الصورة انما تؤكد ما ذهبنا اليه من عجزهم في استلام الحكم بدون دعم خارجي لوجود معارضة قوية لهم في مغارب اليمن حيث يقع مركز السلطة، وهو غالباً صنعاء المدينة التي تتوسط الهضبة، في حقل رحب من حقولها الثمانية اسمه

الرحبة، تحيط بها مقولات (مقاطعات) أقيال كثيري العدد والعدة، أبائهم أو البعض منهم هم الأقيال الأرحبيون الذين قتلوا على يد الأحباش (CIH 621) دون أن يحرك اليزنيون ساكناً (٤). ولا عجب في أن آخر ملوك أسرة أبرهة حين جاءت القوات المعادية استقبلها في جيش لا يستهان به من كهلان (وهي ترمز الى سبأ) وحمير ومن الأعراب أيضاً كما تقول بعض المصادر الاسلامية (انظر المسعودي).

على أن هذا كله انما يزكي استثناء نزعة التفكك التي بدأت منذ حين خاصة بعد يوسف أسار (كما يفهم من رواية للهمداني) والذي خذله الأقيال في مواجهة الأحباش كما تقول المصادر ومنها تاريخ الطبري.

وهي النزعة التي كان من أسبابها ونتائجها أيضاً محاولة اليزنيين الوصول الى الحكم بأي ثمن. وكان الثمن باهظاً.

وهي النزعة نفسها التي جعلت أقيال الهضبة المناوئين لليزنيين، مع كثرتهم يلجأون بدورهم (ولأسباب موضوعية أخرى لا سبيل الى بسطها) الى الاستعانة بزعيم طارئ عليهم، هو أبرهة، ضد سميفع تماماً كما فعل المصريون، ذات يوم في العصر الحديث، حيث التف زعمائهم حول محمد علي باشا. وما فعل الأقيال ذلك الا لفشلهم في الالتفاف حول واحد منهم كما كانوا يفعلون في العصور السابقة، ولحاجتهم، أيضاً الى دعم القوة الحبشية الموجودة بين ظهرانيهم.

ومن ثم فان النهاية المأساوية للملك اليزني الأخير (ان كان اسمه معد يكر ب او كان سيف) كما تصورها المصادر العربية الاسلامية بأسلوبها الذي يطغى عليها الخيال القصصي. انما كانت نهاية متوقعة. فقد جاءت نتيجة حتمية وطبيعية بعد أن زادت واتسعت خروق الثوب القديم الذي نسجه التبابعة فتمزق ورقعه أبرهة.

وهكذا توزع اليمن الى مناطق متفرقة يحكمها الأذواء الذين يرمز اليهم أحياناً بالثمانية (وهي ثمانية من الأسر اقتسمت الملك بعد سيف بن ذي يزن (حسب رواية أوردها ابن رسول في طرفه الأصحاب) لعلهم كانوا أبرز الأذواء في المناطق الغربية في تلك المرحلة.

ولقد اضطر الفرس الى التخلي عن فكرة الاحتماء وراء ملك محلي، ربما لاستحالة ذلك، واقتنعوا بحكم صنعاء وما حولها حيث كانت تتمركز قواتهم. فكانت تلك حصتهم من اقتسام تركة التبابعة. ولم يكن عاملهم فيها عندما جاء الاسلام أكبر مكانة من غيره من الأذواء الذين توجه اليهم الرسول عليه الصلاة والسلام بالدعوة.

## مراجع الورقة

تقوم هذه الورقة على استخلاص النتائج من استطلاعات ميدانية في بعض المواقع الأثرية مثل ينبق وهو شعر متفرع من وادي حماقين من أودية ما يعرف بالمشرق معقل اليزنيين قديماً، وكدور وهو جبل منبع ذو مزايا فريدة اكتشفنا فوقه «آثار المصنعة» أي القلعة التي ذكرت في نقش أبرهة، وحسن الغراب المعروف قديمة بعر (جبل) ماويه وفيه النقش المرسوم بـ (CIH 621) أما الأحكام التي أرسلناها ارسالا في ثنايا الورقة ولم نقيدها بهوامش تفصيلية لكثرتها فهي نتائج مناقشات مفصلة في الدراسات والمقالات المذكورة أدناه والتي أوردنا فيها المصادر والمراجع بالتفصيل. وهدف هذه الورقة هو لم شتات الأفكار المتصلة بعهد أبرهة في تلك الدراسات والمقالات متخذين من نقش

أبرهة (CIH 541) (لأول مرة) عموداً فقرياً لمحاولة فهم أسباب قيامه وطبيعته وكأنه في السياق التاريخي منذ ظهور الحميريين وحتى ظهور الاسلام وهي الفترة التي تشمل القرون الستة الأولى لعصر الميلاذ. وهذه المراجع هي:

١. عرب الشمال وعرب الجنوب: محاضرة في جامعة عدن ابريل ١٩٧٨م نشرت فيما بعد في مجلة التراث التي يصدرها المركز اليمني للأبحاث..
٢. أضواء على الأسرة اليزنية (بالانجليزية): ورقة قدمت في ندوة الدراسات العربية بكمبردج بعد اكتشاف نقوش ينبق عام ١٩٧٨م ونشرت في نشرة الندوة: PSAS Vol. 9, 1979.
٣. موقع كدور (بالانجليزية): ورقة عمل قدمت في الندوة أعلاه في دورة عام ١٩٨١ بعد اكتشاف آثار القلعة هناك عام ١٩٨٠ ونشرت في: PSAS Vol. 11, 1981.
٤. يمنية: الحلقة المفقودة في سلسلة اللقب الملكي الحميري: مقالة ضمن كراسة تذكارية مهداة الى عالمة النقوش، النمساوية ماريا هوفز، نشرت في جوائز عام ١٩٨١.
٥. الهمذاني والمنامة: ورقة قدمت في ندوة الهمذاني بجامعة صنعاء، اكتوبر عام ١٩٨١ (ما زالت قيد النشر).
٦. هوامش على نقش عبدان الكبير: تعليق على النص باذن مكتشفته الدكتور جاكين بيرن: نشر في ريدان (حولية الآثار والنقوش اليمنية القديمة) في نفس العدد الذي حوى نص النقش كما نشرته العالمة المذكورة من غير شرح أو تعليق (العدد ٤ ١٩٨١).
٧. عودة الى نقش عبدان الكبير: في طريقه الى النشر في عدد ريدان ٥ الذي تأخر صدوره لأسباب قاهرة.
٨. اليزنيون، خلفية الأحداث التي أدت الى قيام وسقوط حكم الأحباش في اليمن: مجلة «المنتدى»، دبي، عدد ٣، اكتوبر ١٩٨٣م.
٩. مملكة نزار: نفس المجلة، أعلاه، عدد ٦، يناير ١٩٨٤.
١٠. هموم عدى بن وداع: نفس المجلة، عدد ٨، مارس ١٩٨٤.
١١. موجز تاريخ اليمن قبل الاسلام: وهو الفصل الأول من القسم الأول من كتاب مختارات من النقوش اليمنية القديمة اشترك في تأليفه الكاتب مع الاستاذ بيستون والدكتور روبان والمرحوم الاستاذ محمود الغول (قيد النشر)\*. والفصل قائم على تلخيص وتنقيح نتائج رسالة دكتوراة دولة في التاريخ من السوربون (باريس ٤) يونيو ١٩٨٣ مع اضافات تتعلق بالفترة التي لا تشملها الرسالة وهي عصر التبابعة.
١٢. الحارث الرائش ونسبه المختلف فيه: مقالة ضمن كراسة تذكارية مهداة الى العالم المعروف مكسيم رودنسون في طريقها الى الصدور بعد أن تأخر طبعها فترة ليست بالقصيرة.

## الدكتور محمود الغول وتاريخ اليمن قبل الاسلام

محمود زايد

الجامعة الاميركية/ بيروت

الفقيد الكبير ومكانته العلمية:

كان مصاب أهل الفقيد الدكتور محمود علي الغول واصدقائه وزملائه وطلبته عظيمًا بفقده، لكن لا نعدو الواقع اذا قلنا بأن مصاب العلم وخصوصاً تاريخ الجزيرة العربية بفقده كان أفدح. فقد خطفه الموت وهو يتأهب للاضطلاع بأعمال علمية جليلة يصعب على غيره القيام بها. فقد كان رحمه الله طرازاً فريداً بين العلماء. اجتمع له من المواهب والقدرات والمهارات ما يندر ان يجتمع لغيره. جمع بين البصيرة الثاقبة والفكر النير، والخيال الخصب وفضول العلماء، وروح المثابرة، والتعطش الى التجديد والابداع. وليس من المبالغة القول إن اجواء العلم الحالية من الصعب ان تسلك عالماً بما تسلك به من أسباب المعرفة وادوات البحث عنها: كان لغوياً وأديباً وناقداً ومؤرخاً وباحثاً جليلاً: ورسخت قدمه في كل ميدان من تلك الميادين بفضل ثقافته العربية الاسلامية والكلاسيكية والاوروبية الحديثة، وبفضل تمكنه العجيب من استخدام ادوات البحث ووسائله، وفي مقدمتها عدد من اللغات الحديثة والقديمة. هذا فضلاً عن دراسته واشتغاله بالتدريس في معاهد وجامعات مشهورة، ومعرفته للعلماء ورحلاته في سبيل العلم. على ان اي حديث عنه يبقى ناقصا اذا لم يشر صاحبه الى الجهد الكبير الذي بذله في ترجمته «انباة» الشاعر اللاتيني فرجيل الى العربية، والى حلم عمره وهو كتابة تاريخ لشبه لجزيرة او على الاقل اليمن الذي احبه ونشر نقوشه. وقد كان لي انا والدكتور احسان عباس فضل التعاون معه في ترجمة الانباة. واعترف فخورا انني تعلمت منه خلال الترجمة وبعدها الكثير وخصوصا من منهجه الصارم الذي اخذ به نفسه. فكان رحمه الله لا يختار كلمة الا بعد ان يتأكد من مضامينها وموقعها في الجملة. وكان في ذلك كالفنان الذي يرسم لوحة جميلة. ويتمنى كاتب هذه السطور على اللجنة القائمة على تراثه ان تنشر الترجمة. أما بشأن حلمه الذي لم يتحقق في كتابه تاريخ للجزيرة فلا أعرف أحداثاً افرزت فيه شروط العمل مثله. فاجادته للمسند ورحلاته المتتالية الى اليمن وجمعه للمخطوطات والمراجع جعله منجماً حقيقياً للمعارف عن موضوعه. وبالرغم من ان ما كتبه عن تاريخ الجزيرة لم يكن الا أول الغيث، فيقيني أنه لو امتد به العمر لأتحف المكتبة العربية وخصوصا اليمنية بمرجع أساسي طويل العمر. على أن ما كتبه يكفي لابرار الخطوط العريضة لنظرته الى تاريخ شبه الجزيرة قبل الاسلام، ولا يبرز الاضواء الجديدة التي ألغها عليه واجتهاداته في الحكم على بعض قضاياها. وفي الصفحات التالية محاولة لعرض بعض تلك الخطوط والاضواء والاجتهادات استناداً الى كتابات منشورة وغير منشورة للفقيد وخصوصا دراسة غير منشورة بالانجليزية بعنوان «شبه جزيرة العرب قبل الاسلام» كان يعترزم ان تكون الفصل الاول في دراسة موسعة.

## التناقض الظاهري في التاريخ لشبه الجزيرة:

استهل الفقيه حديثه عن شبه الجزيرة بتوجيه أنظار الباحثين الى تناقض ظاهري في تاريخها العام، وخلصته ان الفتوح العربية الاسلامية التي تعتبر اكثر صفحاته اشراقا هي ذاتها التي حولت الأنظار عن البلاد كلها، ولفتها بما يشبه النسيان قرونا طويلة، حتى زمن الدعوة الوهابية في القرن الثامن عشر. يقول:

«قد يبدو من الغريب القول بأن المعالجات الشاملة لتاريخ (العرب) لا تتناول شبه الجزيرة بوصفها موضوعا مستقلا الا خلال فترة ما قبل الاسلام. لكن هذا هو الواقع فالاسلام لم يكن فاتحة لحقبة جديدة فحسب، بل كان نهاية لفترة الاهتمام بها بوصفها مهدا للاسلام ومسرحا لنشاط اقتصادي وسياسي وثقافي عظيم. فالانتشار الواسع لأهلها في المناطق التي حملتهم اليها الفتوح... أدى الى استنزاف حيوية البلاد واحتياطها البشري. وتجلّى هذا في مستهل الفتح خلال عهد الخلفاء الراشدين. اذ لم يلبث ان صار يتعين على الفاتحين المسلمين ان يقيموا خارج الحدود التقليدية لبلادهم، وخصوصا في البصرة والكوفة، وذلك للقتال في المناطق الممتدة شمالا الى بحر قزوين وجنوبا الى تخوم الهند والصين. وقد لا يأسف غالبية الناس لهذا الاستنزاف للحياة والاحتياط البشري لأن الخسارة الانية تتضاءل في نظرهم كثيراً أمام أمجاد الفتح. لكن كان على البلاد ان تنتظر عشرة قرون من الزمن، وبالتحديد حتى قيام الدعوة الوهابية والسعوديين، قبل ان تتمكن من التحكم بمقدراتها. وحتى ذلك الوقت كان مختلف اجزائها بما في ذلك المناطق الخصبة مجرد ملحقات باقسام ادارية او تابعة لدول تأسست خارج حدودها، وعليه فأزمة ما قبل الاسلام من تاريخ الجزيرة هي الحقبة الرئيسية التي يمكن دراسة العرب خلالها بوصفهم كيانا مستقلا حتى لو كان منعزلا ومكتفيا ذاتيا. وهكذا فانه في حين ان ظهور الاسلام كان ايذانا بدخول العرب في التاريخ من اوسع ابوابه، فانه في الوقت ذاته يعين لنا زمن خروج شبه الجزيرة من تلك الابواب ولو الى حين. وهذا بالطبع تناقض ظاهري».

ويرى الدكتور الغول انه سواء كان أهل شبه الجزيرة في الاصل من خارجها، او انهم خرجوا منها في موجات متعاقبة الى البلاد المجاورة، فانهم من الناحية البشرية كانوا من ارومة متنوعة، وانهم كانوا ينتمون الى جماعات خارج البلاد. ويذهب الى ان النظرة اليهم على انهم من سلالة (عرق) واحدة لم تحظ يوما بالقبول. ويضيف انه اذا كان هناك من شاهد على ذلك، فهذا الشاهد هو سعي النسابين العرب في ظل الاسلام الى نسبة العرب جميعا الى جد واحد.

## النقوش وتاريخ شبه الجزيرة:

والدكتور الغول يرجح ان تكون المعلومات التي نستخلصها من النقوش كافية لرسم هيكلية صحيحة للاحداث في المنطقة خلال الفترة من القرن السابع او الثامن قبل الميلاد الى ظهور الاسلام. واذ يستبعد ان تكون كافية لتكوين صورة كاملة لمجرى تاريخها، فانه يرى ان ذلك لا يشكل عقبة في طريق تقييم أهمية تاريخها وحضارتها في نظر العالم المعاصر لها حتى ظهور الاسلام. ويذهب الدكتور الغول الى ان اهل جنوب شبه الجزيرة كانوا من اوائل رواد التجارة الدولية،

هذا ان لم يكونوا – كما يضيف – هم الذين بدأوها. كما يذهب الى ان التجارة كانت وراء اختيارهم حافات الصحراء مواقع لعواصم دولهم الاربعة – سبأ، معين، قتبان، وحضرموت. واستغل النقوش افضل استغلال في قراءة جديدة لبعضها ومن ذلك قراءته لكلمتي من م ص ر ن في نقش معين. يقول:

«أشار كثرة من الباحثين الى ان الجماعة المقصودة بكلمتي من م ص ر ن هم المعينيون في المركز المتقدم بديدان (العلا) شمال الحجاز. لكنني أرى ان المقصود بهما هم «معين القافلة» او «معين من رجال الحملة» وذلك اشارة الى أهل معين الذين كانت مهمتهم او مهنتهم خفارة القوافل على طرق التجارة. ويظهر هذا المعنى بوضوح في نقش من براقش – الموقع القديم لمدينة يثيل المعينية يذكر فيه صاحبه واسمه مسعد انه قاد او كان قائد من م ص ر ن في رحلتين وانه كان آمنا موقفا، وان سعدا والذين كانوا تحت امرته او قائدهم ساروا بالرحلتين، وفي النقوش شواهد كثيرة على استخدام كلمة «م ص ر»<sup>٢</sup> بلاشارة الى رجال الحملة (او الخفر). وهكذا نرى ان «معين القافلة» تنسجم مع عبارة «أهل العير» او «أهل القافلة» التي ترد في النقوش النمودية وتشير الى اولئك الذين يحملون التجارة في الشمال. ثم ان بلاد «مصرى»<sup>٢</sup> التي اعتبروها (أي العلماء) بلدة «من – م ص ر ن» بديدان تقع في مدين وعلى مسافة بعيدة الى الشمال. وعليه فليس هناك مبرر لتفسير الكلمتين بـ «معين المركز المتقدم».

وفي قراءة أخرى لاحد النقوش من خبرة معين الحالية (قرناو) يلقي الدكتور الغول اضواء جديدة على مشاركة أهل معين في التجارة. يقول:

«في هذا النقش الذي وضعه تاجر كبير مع زملائه التجاري يقول التاجر بأنه قام مع زملائه برحلة الى غزة ومصر وأشور. ولدى عودتهم سالمين غانمين تبرعوا بتكاليف بناء برج في تحصينات المدينة. وبعد ان قاموا بتقديم الذبائح وغيرها لمختلف الآلهة سوا حساباتهم مع أهل معين وخصوصا مع أهل يثيل «من الاحرار ومواليهم (او عبيدهم)» الذين يبدو انهم قدموا مالا وشاركوا في عملية التجارة. وهكذا فان رحلة تجارية واحدة اثرت مباشرة في مقدرات الكثيرين من الناس و يذكرنا هذا بقافلة قريش التي كان زعيمها ابا سفيان والتي اعترضها الرسول (صلوات الله عليه) ببدر في طريق عودتها من سوريا. ونجد في نقوش أخرى ان... المعابد كانت تقدم اعتمادات مالية للتجار او ترسل معهم مواداً وسلعاً تجارية».

## الهيئة الحاكمة في معين:

ومن اجتهادات الدكتور الغول الموافقة تفسيره لنص آخر عن الهيئة الحاكمة في معين يقول: «ونجد في معين بوصفها دولة قامت على مجتمع تجاري كثيرا من الخصائص التي تميز الحكومة والحياة العامة في الديمقراطيات الصغيرة التي (ازدهرت) في الحكومات اليمنية. فملوك معين لم يكونوا حكاما او توقيطين بل كانوا رؤساء يحكمون و يصدرون القرارات والأوامر بالاشتراك مع عدد من جماعات النبلاء او الحكام الذين جرى ذكرهم بكل دقة مرتبين حسب مراكزهم في نقش يقول «وجميع مستشاري معين والحكام والبطارقة وطبقة الاداريين وجميع شعب معين» وكان المستشارون يشكلون ما يشبه الوزارة او المجلس و يجري ذكرهم في النقوش بعد

الملك او الملوك بصيغة ثابتة وهي «م س و د م ن ب م س و د م ن<sup>٥</sup>، أي «رجال مجلس معين في مجلس الحكومة (او ربما مجلس السيادة). وتشير كلمة «م ن»<sup>٦</sup> التي تعني الحكومة او السيادة الى فكرة اساسية كانت (تقوم) عليها الجماعة المستقلة او صاحبة السيادة في شبه الجزيرة قبل الاسلام وهي قدرتها من ناحية على حماية نفسها وافرادها من الخطر الخارجي، ومن الناحية الاخرى على حماية الفرد داخل الجماعة».

و يؤكد الدكتور الغول ان كلمة «م ن»<sup>٧</sup> هي ذات الكلمة العربية «منع او منعة او مناعة» اي القدرة على حماية الذات والآخرين، وكانت هذه العبارة قد صارت في شبه الجزيرة وفي اوائل العهد الاسلامي تشير بالتحديد الى «السيادة».

و يمضي الدكتور الغول في وصفه للحكم في معين فيقول: «أما الحكام - ح ف ي ن فس - او المحكومون في النزاعات فكانت وظيفتهم شبيهة بوظيفة حكام (مفردها حاكم او حكم) العرب قبل الاسلام الذين يقرأ المرء عنهم في المصادر العربية، هذا وان كانت سلطاتهم وعلاقتهم بالدولة اكثر تحديدا. ويشبه البطارقة «م ن و ت»<sup>٨</sup> من حيث الاشتقاق والوظيفة الملأ الذين كانوا يجتمعون بدار الندوة بمكة و يديرون شؤونها. و يبدو ان مناصب الاداريين هل م ن ه ت ن<sup>٩</sup> كانت وراثية وان اصحابها كانوا يشرفون على ادارة المعبد والدولة. و يرد ذكر «رئيسي» هل م ن ه ت ن<sup>٩</sup> بوضعها الموكلين بباب (الحجابه) معبد الاله عتتر ووظيفتهما شبيهة بوظيفة حجابة البيت بمكة قبل الاسلام، وتعتبر أبرز المناصب العامة الخمسة او الستة التي يهيمن اصحابها على شؤون الدنيا والدين بمكة. ومن الطريف ومما لا يخلو من مغزى اشارة في القرآن الكريم الى اعادة مفاتيح الكعبة الى اصحابها بعد ان اجبروا على التخلي عنها عند فتح مكة (سورة النساء/ ٥٨) تقول الآية:

«ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها). وتذكرنا كلمتا الأمانات وأهلها بالكلمتين المعينيتين هل م ن ه ت ن<sup>٩</sup>. و يروى عن الرسول صلوات الله عليه أنه قال لأصحابها عندما أعادها اليهم: خذوها بأمانة الله. وكلمة م ن ه ت ن<sup>٩</sup> المعينية هي جمع م ن<sup>١٠</sup> المطابقة للكلمة العربية أمين. وهذا الجمع للمفرد المذكر خاص باللغة المعينية.

### منصب المكرب:

و يناقش الدكتور الغول وظيفة المكرب عندما يتحدث عن سبأ و يورد التفسيرات الرئيسية الثلاث بصده وهي أولا أنه كان ملكا كاهنا وابتدأ به الحكم في سبأ ثم تحول الى ملكية خالصة، وثانيا انه كان يحكم الى جانب الملك وربما كان ولي عهد وثالثا انه كان على الاقل في قتبان يستخدم عندما كانت تحكم تحالفا بين شعوب وقبائل فلما تقلصت عادت الى الملكية. و يختم نقاشه باجتهاد معقول يقول فيه:

«وعلى أي حال فمن المؤكد انه جاء وقت اختفى فيه المكربون ولم يعد هناك ذكر لسوى الملوك. و يبدو ان العمل بمنصب المكرب كان قائما عندما كان يوجد نوع من الكونفدرالية بين عدد من الشعوب والقبائل. فلما صار الحكام ملوكا اوتوقراطيين يحكمون بشوكة سلطانهم او جيوشهم لا بالاتفاق المتبادل كما كان الحال في سبأ، او عندما تقلصت الأراضي التابعة للحكام ولم يعودوا يسيطرون على قبائل كثيرة كما حدث في قتبان اختفى المنصب... وربما كان هذا هو السبب في ان

معين لم تعرف منصب المكرب وان نقوشها منذ أقدم الأزمنة لا تذكر سوى الملوك. فحيثما وجد المعينيون كانوا دائما يعتبرون أنفسهم تابعين لشعب واحد».

## التاريخ لسبأ:

ومن القضايا التي تناولها الدكتور الغول بالتحليل واجتهد فيها قضية التاريخ لدولة سبأ. ويستهل تحليله بالإشارة الى ان النقوش السبئية تشير الى طريقين في التاريخ: الاولى تؤرخ للأحداث منذ الحقبة السبئية التي تبدأ بقيام الدولة الحميرية بين ١١٥ – ١٠٩ ق.م. ونجد التاريخ بهذه الطريقة في النقوش من القرون الرابع والخامس والسادس بعد الميلاد. أما الطريقة الثانية التي نجدها في نقوش من القرن الثالث الميلادي فهي تؤرخ لحقبتين الأولى هي حقبة مسماة باسم رجل وهوم بحض بن بحض<sup>١١</sup> والثانية حقبة النبط بن بط<sup>١٢</sup>. ولا خلاف كما يقول الدكتور الغول على ان الحقبة المسماة باسم الرجل الذي ذكرناه توافقت الحقبة السبئية (منذ ١١٥ – ١٠٩ ق.م.) لكن لا يوجد اتفاق حول الحقبة النبطية. وأحدث رأي في الموضوع – كما يضيف – هو اعتبارها مطابقة للحقبة السبئية. ويخالف الدكتور الغول هذا الرأي، ويقدم رأيا أكثر معقولة وهو اعتبار حقبة النبط هي الحقبة التي تبدأ بحملة ايليوس جالوس الوالي الروماني على مصر عام ٢٤ ق.م. وكان الأنباط هم الذين حرضوا الرومان على القيام بالحملة تحقيقا لأطماعها في السيطرة على الطريق التجاري الرئيسي الذي كان يبدأ بميناء حانة (حصن الغراب) أو عدن و ينتهي على شواطئ البحر الابيض. ويورد الاستاذ الدكتور الغول عددا من الشواهد تأييدا لرأيه، وفي مقدمتها ميل عرب الجنوب الى التاريخ بالاحداث المحلية. فلا عجب أنهم ارحوا بانهمزام الانباط ومن تلك الشواهد انسجام تاريخ الغزو مع عدد من تواريخ الحميريين.

## التاريخ لدول الجنوب:

وبالرغم من ان الدكتور الغول لا يقدم تواريخ محددة لقيام دول الجنوب وسقوطها فانه كما هو واضح يتبنى في التاريخ لها طريقة المدرسة التي تقرب التواريخ من الحقبة المسيحية وتجعل دول الجنوب متعاصرة لا متعاقبة. وعليه فان التواريخ الثابتة والتقريبية التي يشير اليها تلتقي الى حد كبير مع لائحة تواريخ وليام البرايت. لكنه لا يسلم بأن سبأ التي كانت تحكمها ملكة سبأ التوراتية وبالتالي سبأ الواردة في النقوش الآشورية هي بالتحديد دولة سبأ الجنوبية و يفضل ان يترك الباب مفتوحا لاجتهادات جديدة حول ما اذا كانت سبأ التوراتية والآشورية شمالية او جنوبية. ويستند في ذلك الى ثلاثة أسباب: الاول هو أننا لا نجد شواهد في النقوش على ان الملكة المذكورة جنوبية والثاني هو عدم وجود أية اشارة في النقوش الى وجود ملكات في الجنوب والثالث هو ان شهرة دولة سبأ الجنوبية وثرواتها جعلت البعض ينسبون اليها ما يحدث ببلاد العرب. كما ان الدكتور الغول يميل الى الاعتقاد بأن سقوط دولة معين حدث في أعقاب قيام دولة حمير. يقول:

«و يبدو ان سلسلة من الأحداث وقعت في القرن الأول قبل الميلاد وعلى أثر ولادة الدولة الجديدة



(حمير). وهناك من يرى بأن سقوط معين حدث حول هذا الوقت. وإذا صح هذا تكون سبأ قد شعرت بوطأة الضغط عليها من قبل معين وقتبان معا لأنهما مجاورتان لعاصمتها (مارب) فانتهزت فرصة ضعف قتبان وهاجمت معين من غير أن تخشى تدخل قتبان أو قيامها بعمل انتقامي. وهكذا فإن المعينيين الذين لم يعرف عنهم أنهم شعب محارب وقعوا تحت حكم سبأ.

و يرى الدكتور الغول أن دولة حمير قامت بالاستيلاء على مارب وصارت دولة «سبأ وذو ريدان» بعد حملة ايليوس جالوس على بلاد العرب (٢٤ق.م). «ببعض الوقت». أما قتبان – كما يضيف – فقد عاشت مدة أطول. وينسب توحيد جميع جنوب بلاد العرب الى الملك شمير عرش وأبيه ياسر يهنعم<sup>١٢</sup> في القرن الرابع الميلادي، وبذلك صار لقب الملك الحميري «ملك سبأ وذو ريدان وحضرموت ويمنات». كما يرى أنه من الجائز أن يكون شمير عرش هو الذي ارسل حملته لغزو فارس و يستشهد بنقش و يقول بأنه غزا كلا من بلاد فارس<sup>١٤</sup> وتنوخ. و يؤيد ذلك – كما يضيف – المؤرخ الطبري الذي يذكر أن السنوات الأولى من حكم شاپور الثاني، ملك فارس، تميزت بالضعف وأن الامم المجاورة انتهزت الفرصة وغزت بلاده. ولما كان العرب هم أقرب الامم الى فارس فمن المرجح أن يكونوا هم الذين غزوها. وإذا صح هذا فيكون قد حدث قبل عام ٣١٥م.

\* \* \*

تلك هي بعض اجتهادات الفقيه الكبير في قراءته للنقوش والأضواء الجديدة التي يلقيها على تاريخ العرب قبل الاسلام وخصوصا تاريخ اليمن. ولم نوردها على سبيل الحصر وإنما على سبيل التدليل على عمق نظرته وسلامة تحليله وتعليقه وصواب نقده. رحمه الله وأوسع له في فسيح جنانه.

mn mšrn	١.
mšr	٢.
Mušri	٣.
Patricians	٤.
mswd m'n bmswd mnn	٥.
mnn	٦.
mnn	٧.
mnwt	٨.
hl mnhtn	٩.
mnhtn	١٩.
mn	١٠.
mbḥḍ bn ḥḍ	١١.
nbṭ	١٢.
Shammar Yuhar'ish and Yasir Yuhan'im	١٣.
frs	١٤.

## صلتي الشخصية بمحمود الغول

محمود السمرة  
الجامعة الاردنية

منذ القديم، أدرك الانسان عجزه عن التعبير بالكلمات، عن مشاعره الدقيقة، الخفية، المستترة في أعماق النفس، لأننا مهما بذلنا من جهد للامساك بها، فانها تشرذمنا، ونبقى دوماً عاجزين عن صلبها في قوالب لفظية.

أدرك هذا الانسان منذ القديم، وعبر عنه الأدباء والفنانون.

وهذا هو حالي في موقفني هذا اليوم:

فمحمود كان لي أكثر من صديق

وأكثر من أخ.

أول مرة سمعت اسمه يذكر، كان في عام الف وتسعمائة وواحد وأربعين، قبيل مغادرتي مدرستي الثانوية في حيفا، للالتحاق بالكلية العربية في القدس، فقد قال لي معلمي الجليل الأستاذ فايز الغول، رحمه الله: في الكلية العربية ستجد صديقاً بانتظارك انه أخي محمود.

و يوم وصلت الى الكلية، وجدت نفسي بين زملاء، لا يعرف اي واحد منهم الآخر، فقد وفدوا من كل بقاع فلسطين. ووسط هذا الشعور بالحيرة والغربة، سمعت صوتاً يسأل عني. وبوجه باسم حياني، ورحب بي، وكان هذا أول لقاء. لقد كان في السنة النهائية، وكنت في السنة الأولى.

ومنذ ذلك اليوم، كتب في السجل ان دربنا ما افترقت الا للنتقي.

\* كان محمود بعيداً عن الخيال، لينا في غير ضعف.

\* وكان المتفوق في دراسته، وبخاصة في اللغة اللاتينية... ولكن دون ادلال، حتى أنه وهو طالب في كلية الآداب بالقاهرة، شارك استاذ— في قسم الدراسات الكلاسيكية في ترجمة أثر أدبي عن اللاتينية.

\* وكان الطبيب القلب، البعيد عن التكلف، المغدق بعفوية وتلقائية. وأشهد ان السنين الطويلة، التي قضيناها معا، ما كانت الا لتعمق فيه هذه الخصال، وتزيد بها تأكيداً وبروزاً. وهناك القصص الكثيرة التي يمكن ان تروى.

وفي القاهرة كانت لنا حياة. عشناها معاً. هو يعمل في التدريس، بعد ان زلزلت الارض تحت اقدامنا عام ١٩٤٨، وترك القدس الى القاهرة... وأنا طالب في كلية الآداب.

في هذه الفترة، المقلقة، الحزينة، قرأنا كثيراً، وتحدثنا طويلاً. وما زلت اذكر الى اليوم ذاك الصيف من عام ١٩٤٨، الذي أقبلنا فيه على قراءة «يوليسيز» لجيمس جويس ولعلنا وجدنا فيه تلبية لحاجة نفسية كنا نستشعرها، فعن طريق مشاركة الكاتب ابحاره في نفوس شخصياته، كنا نأمل ان نقوم بالمغامرة ذاتها داخل نفوسنا، لنمسك بالجواب عن السؤال الملح:

لماذا حدث كل هذا؟ وكيف؟

وكانت لنا في الكويت حياة لمدة عام (١٩٥١ - ١٩٥٢م)، وقد قدمنا لرحلة الكويت بأن قمنا بصحبة صديق ثالث، برحلة استكشافية للأرض العربية: من عمان إلى دمشق، فحلب فالحدود التركية، فشمال العراق، فالموصل، وبغداد، والبصرة، ثم الكويت. وقد حدث في هذه الرحلة من الطرائف، ما كنا نستمتع برواياته، على الرغم من مرور السنين الطويلة عليه.

وكانت السنة التي قضيناها معاً في الكويت ممتعة، على الرغم من أن أبسط وسائل العيش لم تكن متوافرة فيها.

أما الحياة المثمرة حقاً، فهي تلك السنوات التي قضيناها معاً في لندن في الخمسينيات. هو يعلم في معهد اللغات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ويدرس للدكتوراه. وأنا طالب في الدكتوراه... وقد وجدت في أسرته أسرتي، وفي صحبته الأُنس، والراحة، والفائدة.

والموضوع الذي اختاره محمود لبحثه، جزء من شخصيته: وهل هناك طموح، أو مغامرة، أكثر من أن يختار الدارس موضوعاً يحتاج إلى السنين الطويلة، والعمل المتواصل الدؤوب، ثم هو لا يدري، بعد هذا، إلى أين سيفضي به؟.

إن عهدنا بالطلبة، أن يختار الواحد منهم موضوعاً لبحثه، يستطيع أن ينهيه في أقصر زمن تسمح به الجامعة، لأن همه الأول هو الدرجة الجامعية، لا البحث نفسه. وما كان محمود من هذا في شيء. وما كان في نظر زملائه طالباً فحسب. لقد كان أكثر من هذا.

لقد اختار الطريق الصعب، وسهر الليالي، عاكفاً على التأمل في نقوش اللغة بادت واندثرت، لكنني بالشاعر قد عناه أيضاً عندما قال:

أنفق العمر، ناسكاً، يطلب العلم، بكشف عن أصله وانتقاده

ثم عكف، بعد ذلك، تماماً لما بدأ به، على وضع معجم للغة السبئية، بمشاركة علماء، أجلة، هم Ryckmans و Mueller و Beeston، وقد عايشنا أنا جزاءات هذا الجهد العلمي، المتميز، منذ أن كانت معدودة، إلى أن أصبحت كثيرة كثرة يكاد يضيق بها المكان. وما زال وجه محمود الفرح، المبتهج - على الرغم من مرضه الشديد - يطل على اليوم، وهو يقدم إلي في أواخر شهر نيسان ١٩٨٣م، نسخة من «المعجم السبئي».

وبين لندن وسانت أندروز، تقاذفته سنواته في بريطانيا. وكنت خلال ذلك في الكويت أعمل والدكتور أحمد زكي - رحمه الله - على تأسيس مجلة لدولة الكويت. وأثمرت جهودنا فصدرت مجلة «العربي» في كانون الأول عام ١٩٥٨م، وقد حظيت هذه المجلة بعدد من مقالاته، أذكر منها تلك التي كتبها عن العربية المالطية. كما نشر، في هذه الفترة، عدداً من البحوث في «مجلة معهد الدراسات الشرقية والأفريقية» بجامعة لندن في صميم تخصصه.

وضاقت شقة البعد بيننا، فإذا أنا في الجامعة الأردنية، وإذا هو في الجامعة الأمريكية: استأذنا، ورئيساً لتحرير مجلة «الأبحاث» ومديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط.

ولم تلبث جامعة اليرموك الفتية الناشئة، أن اجتذبت إليها، فكان ذلك مكسباً حقيقياً لها ولنا، نحن: اخوانه، وزملاءه، وطلابه.

ذات يوم، نمي إلى أنه مريض، وإن مرضه شديد، فسارعت إليه في المستشفى. وكدت أكذب ما سمعت، وكاد يكذب الخبر الخبر: فقد رأيته - كعهدي به - مداعباً، مازحاً، وبوداً، وكأنه لا يشكو من شيء. وظننت أنه لا يدري ما به... ثم استيقنت أنه على علم ويقين.

ثم سافر إلى إنجلترا للعلاج.

كنت أخشى أن اكتب إليه، ففي الكتابة تفاصيل أخشى أن أسمعها... وأهرب منها إلى حديث

مقتضب في مهاتفة سريعة.

وكنت أخشى ان أسأل عنه أقرب الناس اليه، وحالي كحال من قال:

ومن حذر، لا أسأل الركب عنكم وأعلاق وجدي باقيات كما هيا

ومن يسأل الركبان عن كل غائب فلا بد ان يلقي بشيراً وناعياً

وفي صيف ١٩٨٣م حملت نفسي الى لندن لأراه أياماً معدودة.

كنا على الغداء معه، ريتا وأنا، فإذا به يردد بصوت، عجبت لما فيه من اطمئنان وتسليم، قول

الشاعر:

ولكن اذا حم القضاء على امرئ فليس له بد يقيه، ولا بحر

وعجزت بعدها عن أن أدقق النظر في وجهه، طوال اليوم.

وعندما ودعته عائداً الى عمان، كنت على يقين من أنني لن أراه ثانية.

وفي عمان، ونحن نودعه الوداع الأخير، قال لي ابويونس، ابن شقيقته، الذي كان بجوار سريره

قبل ساعات من رحيله: أحمل اليك رسالة من خالي. انه يعتذر اليك لأنه لم يكتب اليك كما وعدك...

انه لم يستطع.

رحم الله أبا ريا، فقد كان انساناً، طاهر الذيل، محباً للناس، نقي السريرة.

وكان عالماً، عشق العلم، وأبحر في لججه وعاد اليها من رحلته بلآلئ ثمينة، على قلتها عدداً. وما

كان في صدره من علم، وما ترك منه على الورق، أكثر بكثير مما نشر على الملأ.

كان بعيداً عن التظاهر، وحب الظهور. وكان شغله الشاغل: البحث عن الجواهر، وما عرف

للعرض طريقاً.

كان قلقاً، يدفعه قلقه المستمر الى البحث دوماً عن الأفضل، والأجمل، والأحسن. كان رجلاً، حتى

في اخرج لحظات حياته.

رحمك الله، أبا ريا، فقد:

كنت خل الصبا، فلما أراد البين، وافقت رأييه في المراد.

## النقط والحرف العربي

ناصر الدين الأسد  
الجامعة الأردنية

(١)

من الشائع المستفيض بين أكثر مؤرخي الحضارة العربية من المعاصرين أن الكتابة العربية لم تعرف «النقط» في بداية عهدها، وأنها استمرت على ذلك في الجاهلية وصدر الاسلام حتى أوائل الربع الأخير من القرن الأول من الهجرة، زمن عبد الملك بن مروان<sup>١</sup> وولاية الحجاج على العراق<sup>٢</sup>. فمن أقوالهم في ذلك أن عبد الملك بن مروان «نقلت في أيامه الدواوين من الفارسية والرومية الى العربية، وضبطت الحروف بالنقط والحركات...»<sup>٣</sup>، وأن النقط «هو عمل متأخر عن الكتابة عند العرب وعند غيرهم»<sup>٤</sup>. وحين حاولوا تعليل ذلك قالوا: «وسبب ذلك أن الكتابة صنعة اختص بها رجال الدين والعلماء والمثقفون ثقافة عالية، وهم طبقة خاصة كانت فوق مستوى الجماهير، وكان من مصلحتهم حصرها بأنفسهم وبأولادهم وجعلها صنعة خاصة بهم جهد الامكان. وعدم السماح لغيرهم من سواد الناس بتعلمها وممارستها، بأن جعلوا لها أدباً وقواعد وشروطاً يجب أن تتوافر فيمن يمارس هذا الفن جمعوها في (أدب الكاتب) أو (أدب الكتاب)... فتجريد الكتابة من النقط والشكل امتحان يميز الكاتب العالم عن غيره ممن تعلم كيف يقرأ و يكتب وكفى...».

ولو سلمنا بصحة النتيجة التي قررها الكاتب وهي أن النقط «عمل متأخر عن الكتابة عند العرب» - وهو ما سنناقشه بعد حين - فأننا نختلف معه يقيناً في السبب الذي أورده. ذلك أن ما ذكره في آخر كلامه عن «تجريد الكتابة من النقط والشكل» يدل على أمر آخر غير تأخر النقط عن الكتابة، وهكذا يختلف آخر الكلام عن أوله، فالتجريد هنا معناه أن النقط كان موجوداً في الأصل ثم رفعه الكاتبون وأزالوه وجردوا الكتابة منه، وهو ما نميل الى الأخذ به، وسنورد تفصيله بعد قليل. ثم أنه يذكر أن هذا التجريد انما هو «امتحان يميز الكاتب العالم عن غيره ممن تعلم كيف يقرأ و يكتب وكفى». فقد كان اذن في الناس من تعلم القراءة والكتابة، ولم يقف حائل من «رجال الدين والعلماء والمثقفون ثقافة عالية» دون تعلمهم، وكان في الناس أيضاً طبقة خاصة هي التي تتألف من مجموعة من الذين سماهم «الكاتب العالم»، وهذا أيضاً صحيح لأن الكتب التي ألفها أصحابها عن «أدب الكاتب» أو «أدب الكتاب» لم يقصدوا بها عامة من يعرف القراءة والكتابة، وانما وضعوها بما فيها من «أدب وقواعد وشروط» لتكون دليلاً لطبقة خاصة من الكتاب هم «كتاب الدواوين» وخاصة «كتاب الرسائل» في الدولة الذين يتصلون بالخلفاء والولاة ويتنافسون فيما بينهم ليميز بعضهم على بعض. و «احتكار» المعرفة بالقراءة والكتابة وحصرها في طبقة خاصة أمر كان عند أحبار اليهود و رهبان النصارى، وليس من روح الاسلام وتعاليمه في شيء. والذين ابتكروا الشكل بالحركات لضبط أواخر الكلمات في المصاحف وأعادوا نقطها انما كانوا من القراء وعلماء الدين والنحاة والكتاب، وأرادوا بذلك نشر العلم وضبط الألسنة والتيسير على المتعلمين. وحض الاسلام على طلب العلم

والمعرفة والحكمة أشهر من أن نعرض له في هذا المكان. فكانما كان كاتب هذه العبارات يصدر على الحياة الإسلامية أحكاماً كانت في الأصل تنطبق على أمم أخرى لها حياة ثقافية مختلفة. والوقوع في هذا الخطأ، باستيراد الأحكام الجاهزة، كثير بيننا منذ اتصلنا بالمستشرقين وتأثرنا بهم ونقلنا عنهم دون تمحيص.

ولا بد لنا قبل أن نمضي في البحث من توضيح أمرين آخرين بإزالة ما اعتورهما من التباس واضطراب.

أولهما متصل بالمصطلح، فقد استعملوا له لفظين: النقط والاعجام. وكانوا أكثر ما يعنون بالأول الشكل لبيان حركات الاعراب على أواخر الكلمات، ولكنهم قد يعنون به أيضاً وضع النقط للحروف التي يتماثل رسمها. فمن الأول ما أكثر ابن أبي داود السجستاني من ذكره في «كتاب المصاحف»<sup>٦</sup> وخصص له فصلاً عن «نقط المصاحف» و«النقط الثلاث عند رؤوس الآي» و«كيف تنقط المصاحف»<sup>٧</sup>. وقد ذكر فيها كثيراً من الفوائد، واستشهد بأراء عدد من الصحابة وأوائل التابعين من الذين كرهوا نقط المصحف وشددوا على ذلك، ومن الذين رخصوا فيه وأباحوه. وأكثر في هذا الفصل من قرن لفظ «النقط» بلفظ «النحو» من مثل قوله: «...عن الحسن أنه كره أن تنقط المصاحف بالنحو». ومثل قوله: «...عن ابن سيرين أنه كره نقط المصحف بالنحو» بل لقد أورد لفظ «الشكل» في الفصل نفسه للدلالة على النقط بالنحو وذلك في حديثه عن رخص في نقط المصاحف، قال: «...أخبرنا نافع بن أبي نعيم القاري، قال: سألت ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن شكل القرآن في المصاحف، فقال: لا بأس به».

وآلف أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ) كتاباً صغير الحجم كبير الفائدة سماه «كتاب النقط»<sup>٨</sup> جمع فيه بعض ما فرقه في كتابيه «المقنع في رسم مصاحف الأمصار» و«الحكم في نقط المصاحف» وجاءت أكثر الأخبار والآثار مكررة في هذه الكتب الثلاثة، وقد أراد حديثه في هذا الكتاب كله على شكل المصاحف بالحركات.

ونكروا سبب تسمية «الشكل» بـ «النقط» فرووا أن أبا الأسود الدؤلي هو الذي وضعه وأنه «أحضر صبغاً يخالف لون المداد، وقال للذي يمسك المصحف عليه: إذا فتحت فأى فاجعل نقطة فوق الحرف، وإذا كسرت فأى فاجعل نقطة تحت الحرف، وإذا ضمنت فأى فاجعل نقطة أمام الحرف، فإن أتبع شيئاً من هذه الحركات غنة، يعني تنويناً، فاجعل نقطتين. ففعل ذلك حتى أتى على آخر المصحف»<sup>٩</sup>. وذكروا السبب في أنهم استعملوا للنقط الذي هو الشكل مداداً مخالفاً للون مداد الكتابة، فقال أبو عمرو الداني<sup>١٠</sup>: «فأما نقط المصاحف بالسواد من الحبر وغيره فلا أستجيزه، بل أنهى عنه وأنكره اقتداء بمن ابتدأ النقط من السلف، واتباعاً له في استعماله لذلك صبغاً يخالف لون المداد، إذ كان لا يحدث في المرسوم تغييراً ولا تخليطاً، والسواد يحدث ذلك فيه. ألا ترى أنه ربما زيد في النقطة فتوهمت، لأجل السواد الذي به ترسم الحروف، أنها حرف من الكلمة، فزيد في تلاوتها لذلك. ولأجل هذا وردت الكراهة عن تقدم من الصحابة وغيرهم في نقط المصاحف».

ومع ذلك فر بما استعملوا مصطلح «النقط» أيضاً لوضع هذه النقط المعروفة للحروف المتماثلة للتمييز بينها. ومن ذلك ما ذكره عن يحيى بن أبي كثير من أنه قال<sup>١١</sup>: «كان القرآن مجرداً في المصاحف، فأول ما أحدثوا فيه النقط على الياء والتاء، وقالوا لا بأس به، هو نوره». وكذلك ما ذكره من قولهم<sup>١٢</sup>: «ثم إن الصحابة رضي الله عنهم لما كتبوا تلك المصاحف جردوها من النقط والشكل ليحتمله ما لم يكن في العرصة الأخيرة مما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم. وإنما أخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين

المتلوين شبهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين....».

فالأمر أن متداخل، والمصطلح الواحد له معنيان: أحدهما هو الأعم الغالب، وثانيهما، قليل ولكنه مستعمل. وقد نجده في الكتاب الواحد للمؤلف نفسه بالمعنيين. وإنما كان ذلك لأن «النقط» استعملت في مرحلتها الأولى لشكل الكلمات في المصحف، على الطريقة التي شرحناها قبل قليل، بمداد من لون مخالف لمداد الكتابة، وكذلك استعملت هذه النقط للتمييز بين الحروف المتماثلة والمتقاربة في الرسم بمداد من لون مداد الكتابة نفسه وهو اللون الأسود. ثم غيروا النقط واستعملوا الحركات بدلا منها للدلالة على الشكل والاعراب، ومن أجل هذا كان لا بد من الحذر في فهم المقصود بهذا اللفظ، والتريث قبل تحديد المعنى المراد، والا حكمنا بغير ما أراد صاحب النص، ورتبنا عليه نتائج تباعد عن الصواب. وقد ضل بعض المعاصرين طريقهم في فهم بعض أقوال السلف لأنهم لم يميزوا المقصود من هذين المعنيين.

وقد استعملوا لفظ «الاعجام» للدلالة على «النقط» الذي هو للتمييز بين الحروف المتماثلة والمتقاربة في الرسم. ومن ذلك قول أبي أحمد العسكري (ت ٣٨٢)١٣: «وقد روى أن السبب في نقط المصاحف، أن الناس غيروا يقرأون في مصاحف عثمان رحمة الله عليه نيفاً وأربعين سنة إلى أيام عبد الملك بن مروان، ثم كثرت التصحيف وانتشر بالعراق، ففرغ الحجاج إلى كتابه وسأله أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات. فيقال إن نصر بن عاصم قام بذلك، فوضع النقط أفراداً وأزواجاً، وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف. فغير الناس بذلك زماناً لا يكتبون إلا منقوطة، فكان مع استعمال النقط أيضاً يقع التصحيف. فأحدثوا الاعجام، فكانوا يتبعون النقط بالاعجام، فإذا أغفل الاستقصاء الكلمة فلم توف حقوقها اعتري هذا التصحيف، فالتمسوا حيلة فلم يقدروا فيها (ال)١٤ على الأخذ من أفواه الرجال....».

وهذا نص آخر مبهم متداخل، مضطرب أشد اضطراب، ففي أوله ذكر أن نصر بن عاصم وضع النقط «أفراداً وأزواجاً وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف» وهو شح لا يوضح ولا يحدد، فقد يفهم منه الشكل بحركات الاعراب — كما ذكرنا — وقد يفهم منه الاعجام بوضع النقط للحروف لتمييز المتشابه منها، وهو ما قد يشير إليه النص حين قرنه العسكري بطلب الحجاج من كتابه «أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات»، وجعل ما فعله نصر بن عاصم استجابة لهذا الطلب. وهو أيضاً ما ذهب إليه أكثر من أشار إلى ذلك من القدماء حين قالوا أن نصر بن عاصم هو الذي وضع الاعجام الذي هو وضع النقط لتمييز الحروف المتشابهة والمتقاربة. ولكن العسكري لا يلبث أن يذكر «الاعجام» في هذا النص، ويذكر أنه حدث بعد زمن من حدوث «النقط»، ولم يشرح ما قصد بالاعجام. والمعروف الذي ذكره القدماء أن الشكل بحركات الاعراب الذي سموه «النقط»، وكان بلون يختلف عن لون مواد الكتابة، هو الذي حدث أولاً لتلافي اللحن الذي أخذ حينئذ ينتشر، وأن «الاعجام» الذي هو التمييز بين الحروف المتشابهة والمقاربة، بوضع نقط من لون مداد الكتابة نفسه، إنما حدث بعده لتلافي التصحيف والتحريف. فكانت «النقط» هي التي تميز الحركات في شكل أواخر الكلمات، وهي التي تميز أيضاً الحروف المتماثلة في الرسم أو المتشابهة، وفي الحاليتين كانت هي التي تزيل «العجمة» والتصحيف والتحريف: إزالة عجمة العربية بضبط النحو، وإزالة عجمة الحرف بتحديد لفظه وتمييزه عن مثيله أو شبيهه. وكان هذا هو السبب في تداخل معاني هذين اللفظين، وعدم التزام التفريق دائماً بين معنيي «النقط» ومعنيي «الاعجام».

ذلك هو الأمر الأول الذي احتاج الى توضيح ما فيه من التباس واضطراب. أما الأمر الثاني فمتصل بالموضوع الذي حدث فيه النقط سواء أكان هذا النقط للشكل أم للاعجام، وبالزمن الذي حدث فيه. قالوا في ذلك<sup>١٥</sup>: «اختلفت الرواية لدينا في من ابتدأ بنقط المصاحف من التابعين، فروينا أن المبتدئ بذلك كان أبا الأسود الدؤلي...» فموضوع النقط أن هو المصاحف، وليس النقط في الكتابة عامة، وقد بدأ هذا النقط للمصاحف زمن التابعين، سواء أكان النقط بمعنى الشكل بحركات الاعراب أم بمعنى الاعجام. وتكرر ما يشبه هذا النص حيناً بقرينة تحدد المقصود من معنيي «النقط» وحيناً باطلاق النص بحيث يتداخل فيه المعنيان. وقد مر بنا خبر أبي الأسود حين «أحضر من يمسك المصحف، وأحضر صبغاً يخالف لون المداد، وقال للذي يمسك المصحف عليه: إذا فتحت فإني فاجعل نقطة فوق الحرف...»<sup>١٦</sup> فهذا الخبر واضح الدلالة على أن المقصود هنا هو الشكل بحركات الاعراب في المصحف دون غيره من الكتابة. ولكنهم قالوا أيضاً<sup>١٧</sup>: «وروينا أن ابن سرين كان عنده مصحف نقطه يحيى ابن يعمر، وأن يحيى أول من نقطها...» فلا يزال الكلام مقصوراً على المصاحف وحدها، ولكن المعروف عند القدماء أن يحيى بن يعمر هو الذي نقط المصاحف للاعجام بعد أن كان أبو الأسود قد نقطها للشكل. فالنقط في هذا النص مختلف عن النقط في النص السابق، كان هناك للشكل بحركات الاعراب وهو هنا - إذا أخذناه على إطلاقه - للاعجام الذي يميز بين الحروف المتشابهة أو المتماثلة.

ومن هذا القبيل ما قاله يحيى بن أبي كثير عن المصحف أيضاً<sup>١٨</sup>: «... فأول ما أحدثوا فيه النقط على الياء والتاء، وقالوا: لا بأس به، هو نور له...» فالنقط على الياء والتاء، لا يكون الا نقط اعجام وليس نقط شكل لحركات الاعراب.

وقال أبو أحمد العسكري<sup>١٩</sup>: «وقد روى أن السبب في نقط المصاحف، أن الناس غبروا يقرأون في مصاحف عثمان رحمة الله عليه نيفاً وأربعين سنة الى أيام عبد الملك بن مروان، ثم كثر التصحيف وانتشر بالعراق ففزع الحجاج الى كتابه وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات...». وتتوالى النصوص التي تقصر الأمر على المصاحف وحدها، فقد سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن شكل القرآن في المصحف، «فقال: لا بأس به... وقال الليثي: لا أرى بأساً بنقط المصحف بالعربية...»<sup>٢٠</sup>.

ولم أقع على نص ذهب فيه صاحبه الى أن «النقط» هنا - الذي بدأه التابعون - إنما ينصرف الى الكتابة عامة، والى الحرف العربي من حيث هو. ولكنهم ذهبوا جميعاً الى أنه أمر مخصوص بالمصاحف وحدها لا يتجاوزها الى غيرها. غير أن بعض المحدثين غفلوا عن الأمر، أو لم يعيروه عنايتهم، أو ظنوا أن مرد الأمر واحد، فأطلقوا الأحكام اطلاقاً على أن الكتابة العربية لم تكن تعرف النقط قبل أبي الأسود والخليل بن أحمد ونصر بن عاصم ويحيى بن يعمر، وأدخلوا النصوص بعضها في بعض، وعمموا الأحكام، ولم يفرقوا بين معنيي النقط، إلا من جنح منهم الى التمهيص والتدقيق<sup>٢١</sup>.

ومما يزيد الأمر وضوحاً، ويضعه في موضعه الصحيح الذي يلتزم بحدوده التاريخية، أن القدماء نصوا على أن تلك المصاحف التي التمسوا لها «النقط» بنوعيه، بسبب ظهور اللحن والخطأ والتصحيف، كانت قد أخلت من النقط، وجردها كاتبوها منه، منذ أن بدأت كتابتها على عهد رسول



الله صلى الله عليه وسلم، ثم التزموا «الاخلاء» و «التجريد» من النقط في جميع المصاحف منذ مصحف عثمان رضي الله عنه: «كان القرآن مجرداً في المصاحف، فأول ما أحدثوا فيه النقط على الياء والتاء...»<sup>٢٢</sup>.

وروا عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قوله: «جردوا القرآن ليربو فيه صغيركم ولا ينأى عنه كبيركم» وشرح الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) قول ابن مسعود بأنه «أراد تجريده من النقط والفواتح والعشور لئلا ينشأ نشء فيرى أنها من القرآن»<sup>٢٣</sup>.

وقال أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ): «...»<sup>٢٤</sup> وكتبت المصاحف، ووجه بها عثمان الى الآفاق... فكانت المصاحف أصلاً، وكانت القراءة رواية أقرأت الصحابة التابعين، وكان نقل المصحف الى نسخه على النحو الذي كانوا يكتبونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم كتابة عثمان وزيد وأبي وسواهم، من غير نقط ولا ضبط واعتمدوا هذا النقل ليبقى بعد جمع الناس على ما في المصحف، نوع من الفرق في القراءة باختلاف الضبط...».

وأوضح النصوص والأخبار في ذلك، وأكثرها تفصيلاً، ما ذكره ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) في قوله:<sup>٢٥</sup> «...» ثم ان الصحابة رضي الله عنهم لما كتبوا تلك المصاحف جردوها من النقط والشكل، ليحتمله ما لم يكن في العريضة الأخيرة مما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم. وإنما أخلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين. فان الصحابة رضوان الله عليهم تلقوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أمر الله تعالى بتبليغه اليهم من القرآن: لفظه ومعناه جميعاً، ولم يكونوا ليسيقتوا شيئاً من القرآن الثابت عنه صلى الله عليه وسلم ولا يمنعوا من القراءة به...».

و يحسن أن نوضح في هذا الموضع أن «تجريد» المصحف أو القرآن حين يذكر مطلقاً دون قرينة توضحه قد يقصد به: أن يكتب القرآن في الصحيفة وحده ليس معه غيره، فلا يكتب في تلك الصحيفة شيء من التفسير ولا الحديث النبوي ولا القصص، حتى لا يختلط بالقرآن شيء من ذلك على القارئ فيتوهم أن جميع المكتوب هو من القرآن الكريم. ولكن «تجريد المصحف» حين يذكر مطلقاً قد يعني أيضاً تجريده من النقط – بمعنييه: الشكل بحركات الاعراب، والاعجام لتمييز الحروف المتماثلة والمتشابهة – وكذلك قد يعني تجريده من جميع العلامات والرموز التي كان يضعها الكاتبون لتمييز فواتح السور أو نهاياتها أو مجموعات من الآيات كوضع علامة عند نهاية كل عشر آيات مثلاً. ذلك اذا لم توضحه قرينة تحدد معناه كما في القول المروي عن ابن مسعود، أما حين توضحه قرينة من سياق النص، أو يحدده صريح اللفظ نفسه، كما في أكثر الأقوال السابقة التي سقناها للاستشهاد بها، فان الأمر حينئذ يتجاوز الظن الى الترجيح أو الى اليقين. وقد جمع ابن الجزري في كلامه لفظه «جردوا» المصاحف ولفظة «أخلوا» المصاحف وذلك لمزيد من بيان المعنى وتأكيده. وجمع كلمتي «النقط» و «الشكل» في موضعين من النص نفسه. وقد يكونان بمعنى واحد، على ما ذكرناه من أن النقط كان في أول أمره يستعمل للشكل بحركات الاعراب. وكذلك فعل قبله أبو بكر بن العربي حين استعمل لفظتي «النقط» و «الضبط»، ولكن سياق كلام ابن العربي وابن الجزري يميل بنا الى أن اللفظين بمعنيين مختلفين، وأن «النقط» هنا انما هو الاعجام الذي تميز به الحروف المتماثلة في الرسم أو المتشابهة. وذلك لأن ابن العربي أشار اشارة موجزة الى اختلاف القراءات، فجاء ابن الجزري ووضح السبب في تجريد القرآن من «النقط» توضيحاً لا مطلق بعده الى الاستزادة. وبذلك فان سبب تجريد الكلمات من النقط عند ابن الجزري انما هو ليدل «الخط الواحد»، أي الحرف

الواحد، على «لفظين» يدلان على «معنيين». وهذا هو نفسه تجريد الكلمات من النقط لتحتمل الكلمة القراءات المختلفة، وذلك يقتضي أن يكون من معاني النقط المعنى الذي نفهمه منه اليوم وهو الاعجام. ولا فائدة من الاستكثار من الأمثلة على هذا النوع من تجريد الكلمات من النقط لاحتتمال القراءات المختلفة، وحسبنا مثلاً يوضحان المقصود، أولهما قوله تعالى<sup>٢٦</sup>: (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمناً) وقد رسمت كلمة «فتبينوا» هكذا «مسسوا» بغير اعجام، لأنها في قراءة أخرى «فتثبتوا»، ولذلك يكون رسم الكلمة محتتملاً للقراءتين. والمثال الثاني قوله تعالى<sup>٢٧</sup>: (قال بصرت بما لم يبصروا به، فقبضت قبضة من أثر الرسول فنبذتها، وكذلك سولت لي نفسي) و«بما لم يبصروا به» بالياء، هي قراءة عامة قراء المدينة والبصرة، أما عامة قراء الكوفة فقد قرأوها «تبصروا به» بالتاء، وهما قراءتان معروفتان صحيحتان، ولذلك كان لا بد أن تكتب «تبصروا» بغير نقط لتحتمل القراءتين. وكلمتا «قبضت قبضة» قرئتا بالاضاد وبالصاد، و«القبضة عند العرب الأخذ بالكف كلها، والقبضة الأخذ بأطراف الأصابع»<sup>٢٨</sup> فكان لا بد أن تكتب الكلمتان بغير اعجام لتحتمل القراءتين. والأمثلة على تجريد المصحف واخلائه من النقط لتحتمل الألفاظ القراءات المختلفة أكثر من أن يستوعبها هذا البحث، وحسبنا منها ما قدمنا للشرح والبيان.

وانما ذكرنا ما ذكرنا من أجل أن نزيل اللبس الذي اعترى الموضوع الذي حدث له «النقط»، والزمن الذي حدث فيه. فهذا «النقط» الذي نصت المصادر كلها على أن التابعين رضي الله عنهم هم الذين بدأوه انما كان مخصوصاً بالمصاحف وحدها مقصوراً عليها، للسببين الذين ذكرناهما، وهما: لكي لا يختلط بألفاظ القرآن ما قد يتوهم القارئ فيه شيئاً يزيد على ألفاظ القرآن وهو ليس منها. والثاني: لكي تحتمل الألفاظ القراءات المختلفة. ولم يرد في تلك المصادر نص على تجريد الكتابة عامة، في غير المصاحف، من النقط واخلائها منه. ولذلك كان لا بد من وضع الأمر في موضعه وحصره بحيث لا يتجاوز به الى غيره مما قد يوقع الباحث في التعميم الذي يخل بالمنهج العلمي.

### (٣)

ولسائل أن يسأل: أليس «تجريد المصاحف» من النقط و«اخلؤها» منه دليلاً على أن النقط كان معروفاً قبل عهد عبد الملك بن مروان و يحيى بن يعمر، بل قبل أبي الأسود الدؤلي ونصر بن عاصم؟ وأن المصاحف قد «جردت» من النقط و«اخليت» منه عن قصد للسببين المذكورين قبل قليل؟ وإذا كان ذلك كذلك فهل كان من الضروري أن تجرد جميع الحروف المتماثلة والمتشابهة في الرسم من النقط أو أن هذا التجريد كان في الألفاظ التي يعتربها أحد السببين المذكورين أو كلاهما، وأن بعض ألفاظ القرآن الكريم كانت حروفها في المصاحف منقوطة قبل أبي الأسود وتلميذيه، وذلك حين كان يؤمن الاختلاط بين حروف القرآن وغيرها بسبب النقط، وحين تقتصر اللفظة على قراءة واحدة ولا تحتمل غيرها، أو حين يرى الكاتب أن ينقط حروف الكلمة بالقراءة التي اختارها؟

والجواب عن ذلك واضح صريح في كتب السلف الذين كانت أمانة العلم تدعوهم الى تقييد كل ما يصل الى عملهم كاملاً، وان لم يستبينوا أحياناً مراميه كلها أو غاب عنهم جانب من جوانب تعليقه فذهبوا في التفسير والتعليل وتلمس أوائل الأمور وأصولها مذاهب قد نرى اليوم غيرها بما تيسر لنا من مصادر وأدوات لم تيسر لهم في عصورهم.

وكان من الذي قيده السلف وحفظته لنا كتبهم أخبار متفرقة متناثرة عن معرفة الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عهد خلفائه الراشدين بالنقط الذي هو الاعجام. ومن هذه الأخبار ما رواه الفراء (ت ٢٠٧هـ) «قال: حدثني سفيان بن عيينة رفعه الى زيد بن ثابت، قال: كتب في حجر (ينشزها) و (لم ينس)، وأنظر الى زيد بن ثابت فنقط على الشين والزاي أربعا، وكتب (يتسنه) بالهاء... وقوله (ننشزها) قرأها زيد بن ثابت كذلك... وقرأها ابن عباس (ننشزها)... وقرأ الحسن (ننشزها)...»<sup>٢٩</sup> فزيد بن ثابت، كاتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يتردد في وضع الاعجام على حروف كلمة اختار قراءتها على ذلك الوجه وان كان غيره من الصحابة رضوان الله عليهم اختار قراءة أخرى، فكان في نقط زيد واعجامه تحديد لقراءته.

وذكر السجستاني أن «الحجاج بن يوسف غير في مصحف عثمان أحد عشر حرفا، قال: ... وكانت في يونس (هو الذي ينشركم) فغيره (يسيركم)»<sup>٣٠</sup> وتغيير النقط في هذا الخبر معناه أن الكلمة كانت منقوطة في أحد مصاحف عثمان لأن الذي نقطها اختار تلك القراءة، فغير الحجاج النقط لأنه قرأ بقراءة أخرى. ولو كانت الكلمة غير معجمة بالنقط لم يحتج أحد الى تغييرها، لأنها بغير نقط تحتمل القراءتين.

بل لقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا اختلفتم في الياء والتاء فاكتبوها بالياء...».

وروى أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ) باسناده الى الأوزاعي قال: «سمعت قتادة يقول: بدأوا فنقطوا، ثم خمسوا، ثم عشروا» ثم عقب أبو عمرو الداني على ذلك بقوله: «هذا يدل على أن الصحابة وأكابر التابعين، رضوان الله عليهم، هم المبتدئون بالنقط ورسم الخموس والعشور، لأن حكاية قتادة لا تكون الا عنهم، اذ هو من التابعين».

وذهب القلقشندي الى أبعد من ذلك حين روى ما أورده المصادر العربية قبله من أن «أول من وضع الحروف العربية ثلاثة رجال من قبيلة بولان على أحد الأقوال. وهم: مراد بن مرة، وأسلم بن سدرة، وعامر بن جدرة. وأن مرادا وضع الصور، وأسلم فصل ووصل، وعامرا وضع الاعجام»<sup>٣١</sup>. وعقب عليه بقوله: «وقضية هذا أن الاعجام موضوع مع وضع الحروف». ثم أردف بقوله: «وقد روى أن أول من نقط المصاحف ووضع العربية أبو الأسود الدؤلي من تلقين أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه. فان أريد النقط في ذلك: الاعجام، فيحتمل أن يكون ذلك ابتداء لوضع الاعجام. والظاهر ما تقدم، اذ يبعد أن الحروف قبل ذلك مع تشابه صورها كانت عرية عن النقط الى حين نقط المصحف». وقد نقل طاش كبرى زاده (ت ٩٦٨هـ) هذه العبارة الأخيرة بنص حروفها<sup>٣٢</sup>.

وقد ذهب بعضهم الى وجود «النقط» في العصر الجاهلي، واستشهدوا على ذلك بشعر من ذلك العصر. قال ابن السيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ) وهو يتحدث عن الكتاب<sup>٣٣</sup> «... فاذا نقطته قلت: وشمته وشما، ونقطته نقطا، وأعجمته اعجاما، ورقمته ترقيما...» ثم يستشهد بشعر لأبي ذؤيب والمرقش وطرفة. أما شعر طرفة فهو:

كسطور الرق رقشة بالضحى مرقش يشمه

وكان الأعلام الشنتمري (ت ٤٧٦هـ) قد ذهب هذا المذهب حين شرح بيت طرفة بقوله<sup>٣٤</sup>: «شبه رسوم الربع بسطور الكتاب، ومعنى رقشه: زينه وحسنه بالنقط». وذهب أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ) هذا المذهب أيضا في قوله<sup>٣٥</sup>: «رقشت الكتاب رقشا ورقشته: اذا كتبتة ونقطته» ثم استشهد ببيت طرفة.

و يحسن بنا أن نوضح أننا لا نريد أن نقف طويلاً عند صحة الخبر المنسوب إلى ابن عباس عن الثلاثة الذين كانوا أول من وضع الحروف العربية، ولا نريد أن نمحص صحة المعنى الذي أرادته طرفة من الترقيش أو الوشم، ولكن الذي يعنيننا من كل ذلك دلالة الخبر ودلالة الشرح اللغوي على أن بعض القدماء - في القرن الرابع الهجري - قد ذهبوا إلى وجود الاعجام منذ الجاهلية، بل منذ أن وجد الحرف العربي نفسه.

فإذا كان ذلك كله أو جله صحيحاً - وليس بين أيدينا ما ينفيه، بل أننا سنورد في الفصل التالي ترجيحات وأدلة أخرى على صحته - فليس من معنى إذن لقول من قال أن أول من ابتدأ النقط بمعنى الاعجام، أو أول من وضعه، هو أبو الأسود الدؤلي أو الخليل بن أحمد أو نصر بن عاصم أو يحيى بن يعمر أو سواهم ممن عاشوا في أواخر عهد الخلفاء الراشدين إلى عهد عبد الملك ابن مروان أي خلال النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وأن الذي فعل ذلك إنما «وضع النقط أفراداً وأزواجاً، وخالف بين أماكنها، بتوقيع بعضها فوق الحروف وبعضها تحت الحروف...»<sup>٢٨</sup> لأن معنى هذا الكلام أن أول من فعل ذلك إنما ابتكر هذه الطريقة واختراعها اختراعاً لأول مرة حين لم يكن يعرفها أحد قبله، وذلك كلام لم يخطر ببال المحققين من القدماء بعد أن نخلص كلامهم بعضه من بعض ونميز جوانبه المتداخلة. وإنما المفهوم من كلامهم أن أول من عمم النقط في المصاحف وشملها به - بعد أن كانت أكثر كلماتها مجردة خالية منه - هو فلان أو فلان. وهكذا توضع هذه المسألة في وضعها الصحيح بعد أن اتضحت صورتها العامة واستقامت معاني ألفاظها ومصطلحاتها على الوجه التي بينهاها.

#### (٤)

وبعد،

فهل لهذه الأخبار والروايات عن وجود النقط قبل عهد التابعين، امتداد بين يديها نستطيع أن نتبعه؟ وهل لهذا الأمر مصداق تقع عليه أعيننا فنقطع فيه الشك باليقين؟ أو نقطة بترجيح تقيء معه نفوسنا إلى شيء من الطمأنينة أن عزماً ننشد من يقين؟ أحسب أن بعض جوانب المسألة قد يسرها لنا ما وجدته الباحثون من وثائق متعددة، منها ما سنتجاوزه لأنه لا يزال في حاجة إلى مزيد من التمهيص والتحقيق حتى تثبت صحته وتتكشف جوانبه، ومنها ما نتوقف عنده نستمد منه الشاهد والدليل.

أما الذي سنتجاوزه فهو ما يظن أنه الأصول الحقيقية للرسائل التي بعث بها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عدد من الملوك والأمراء، منهم: المقوقس عظيم القبط في مصر، والمنذر بن ساوى أمير البحرين، والنجاشي ملك الحبشة. وقد ذهب المستشرقون في أكثر دراساتهم إلى أن هذه الرسائل مزيفة، وتزييف الرسائل المنسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عرفه القدماء وأقاموا الحجة عليه<sup>٢٩</sup>. وفصل الدكتور محمد حميد الله القول في بعض هذه الرسائل وفي اعتراضات بعض المستشرقين على صحتها وأصالتها، وفندها، ومع قوة حججه فقد توقف دون القطع بصحة هذه الأصول، واكتفى برد تلك الشبهات والاعتراضات، وترك الموضوع قائماً ينتظر نقياً أو اثباتاً جديدين<sup>٣٠</sup>. ولم تخضع هذه النسخ التي بين أيدينا للفحص المخبري الكيماوي والشعاعي ولغيرهما من أساليب الفحص العلمي الحديثة للحكم الصحيح عليها، وهكذا بقي الحديث عنها بعيداً عن مجال البحث

العلمي. ومثلها أوشبيهة بها تلك النقوش التي عثر عليها الدكتور محمد حميد الله على جبل سلع في المدينة المنورة خارج سورها الشمالي. وهي كلها غير مؤرخة وأكثرها غير مقروء، ولا يزال ينقصها كثير من التمهيط والتحقيق للتأكد مما ذهب اليه الدكتور محمد حميد الله من ترجيح أنها من عهد غزوة الخندق في السنة الخامسة للهجرة<sup>٤١</sup>. ومهما يكن من أمر فإن صور الرسائل النبوية ونقوش جبل سلع - في حدود ما تكشف عنه صورها - غير منقوطة، فهي لا تقوم دليلاً على شيء من هذا الحديث الذي بدأناه، وأن كان خلوها من النقط لا يقوم دليلاً على عدم معرفة القوم أنثذ به، فقد استمرت كثير من الكتابات - على مختلف أنواع الرق والورق - وكثير من النقوش، غير منقوطة في العصور المختلفة بعد عصر التابعين بمئات السنين إلى عهد قريب. ومن يرجع إلى الكتب الحديثة التي جمعت لنا صوراً من هذه الوثائق المكتوبة والمنقوشة يجد مصداق هذا القول. فبعضها غير منقوط البتة، وبعضها منقوطة بعض حروفها دون بعض<sup>٤٢</sup>.

ومن أدلة هذا الحكم على أن خلو الوثيقة من النقط لا يعني الجهل به ولا عدم وجوده، هذا القسم الثاني من حديثنا الآن عن الوثائق التي سنقف عندها نستمد منها الشاهد والدليل، فبعض حروفها منقوطة وبعضها خلا من النقط وهي وثائق تضافرت الأدلة على صحتها وأصالتها. وأقرب هذه الوثائق إلى عهد التابعين النقش الذي عثر عليه في جفنة الأبيض بلواء كربلاء في العراق، وعليه تاريخه في آخره وهو «شوال من سنة أربع وستين<sup>٤٣</sup>». وأوله بعد البسملة «الله وكبر كبيراً والحمد لله كثيراً وسبحن الله بكرة وأصيلاً وليلاً طويلاً...» ونلاحظ الخطأ في وضعه حرف الواو بدل حرف الألف، وصحة العبارة «الله أكبر». وفي هذا النقش خمسة حروف منقوطة، هي: الباء في «كبر» والباء والياء في «كبيراً»، والثاء والياء في «كثيراً». ويبدو أن الكلمات الأخرى لم تنقط حروفها لأنها ليست مظنة للاشتباه بغيرها، فنقط حروف هذه الكلمات وحدها ليزيل ما قد يصيبها من التباس.

والنقش الثاني أقرب إلى عهد الصحابة، وتاريخه سنة ثمان وخمسين زمن معاوية بن أبي سفيان، وعثر عليه بقرب الطائف. وأكثر حروفه التي تحتاج إلى نقط منقوطة معجمة<sup>٤٤</sup>، وهي كلمة «بنية» بوضع نقط للباء والنون والياء، وكلمة «معوية» بوضع نقطتي الياء، وكلمتا التاريخ وهما «ثمان وخمسين» بوضع نقط الثاء والياء، وكلمة «ثبته» بنقط جميع حروفها الثلاثة، و «انصره» بوضع نقطة النون، و «متع» بوضع نقطتي التاء، و «المؤمنين» بنقط النون، و «كتب» بوضع نقطة الباء، و «حباب» بوضع نقطة الباء الأخيرة.

واقدم ما عثر عليه الباحثون بردية تاريخها شهر جمادي الأولى سنة اثنتين وعشرين على عهد عمر بن الخطاب، مكتوبة باللغتين العربية واليونانية<sup>٤٥</sup>، واكتشفت في مصر في حفريات أهنس (أهناس). وحروفها المعجمة هي: الزاي في كلمة «الجزر» أو «الجزائر»، والنون في كلمة «أهنس»، والحاء والذال والنون في «أخذنا»، والحاء في «خليفة»، وتكررت كلمة «خليفة» فلم يعد الكاتب اعجام الحاء لسبقة ولزوال الالتباس، ثم النون في «سفنه»، والشين في «شهر»، والنون في «سنة». والوثيقة نص مهم، عدد كلماته نحو اثنتين وخمسين كلمة، وهي صك يسجل فيه عبدالله بن جبر على نفسه وعلى أصحابه تسلم خمس وستين شاة من أشخاص سماهم في «أهنس». وبعض الكلمات غير واضحة، في الصورة، ومن الجائز أن تكون أيضاً بعض النقط موضع شك، فلم يظهر بعضها، وربما ظهر ما ليس بنقطة كأنه نقطة، ولكن بعضها واضح لا شك فيه.

وهكذا نجد أن النصوص والأخبار التي أوردناها في الفصل السابق، والنقوش والبردية التي

ذكرناها في هذا الفصل، تتسلسل في نسق مطرد، و يأخذ بعضها برقاب بعض، فتتساند وتتظافر، لتؤدي كلها الى نتيجة واحدة، وهي ان النقط الذي هو الاعجام، كان معروفا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى عهد صحابته رضي الله عنهم. وقد جمعنا، فيما قدمنا من أحاديث، ثلاثة انواع من الادلة، هي: الادلة النقلية، المتمثلة في النصوص والاخبار والروايات عن معرفة الرسول والصحابة بالاعجام ونقطه، والادلة العقلية، المبنية على المحاكمات الذهنية وعلى الاستنتاج والاستنباط كالذي فعله أبو عمرو الداني حين استنتج من رواية قتادة ان الصحابة عرفوا هذا النوع من الاعجام، وكالذي فعله القلقشندي حين قال: «والظاهر ما تقدم (يعني ان الاعجام قديم قدم الحروف نفسها) اذ يبعد ان الحروف قبل ذلك (اي قبل التابعين) مع تشابه صورها كانت عرية عن النقط الى حين نقط المصحف...». ثم تأتي الادلة المادية المتمثلة في النقوش والبردية التي استوفينا شرحها. وكل تلك الأدلة يقوى بعضها بعضا وتجعل ما تنتهي اليه من المرجح الغالب ان لم تستطع ان تجعله من اليقين الثابت.

أما العصر الجاهلي فعسى الله ان يوفق الى تناوله في مقال آخر يتسع له الوقت والجهد، وله تعالى الحمد في الحاليين.

١. ولي الخلافة سنة ثلاث وسبعين للهجرة عند من ذهب الى انه وليها بعد مقتل عبدالله بن الزبير، وسنة خمس وستين عند من ذهب الى انه وليها بعد موت ابيه مروان. ومات عبد الملك سنة ست وثمانين.
٢. ولي العراق عشرين سنة (٧٦ - ٩٥هـ).
٣. خير الدين الزركلي، الاعلام (ترجمة عبد الملك بن مروان).
٤. الدكتور جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ٨ ص ١٨٩، دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.
٥. المصدر السابق ٨ ص ١٨٩.
٦. صححه الدكتور آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، الطبعة الاولى ١٩٣٦م - ١٣٥٥هـ.
٧. ص ١٤١ - ١٤٧.
٨. طبع مع كتابه «المفتح» تحقيق محمد الصادق قمحاي، نشر مكتبة الكليات الازهرية بالقاهرة ١٩٧٨م.
٩. أبو عمرو الداني، كتاب النقط ص ١٢٩.
١٠. المحكم في نقط المصاحف، تحقيق الدكتور عزة حسن، ص ١٩، دمشق ١٩٦٠م، وانظر كذلك «كتاب النقط» له ص ١٣٠.
١١. المحكم ص ٢.
١٢. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر ١ ص ٣٢، تصحيح علي محمد الضباع، دار الفكر ببيروت.
١٣. كتاب التصحيح والتحريف وشرح ما يقع فيه ١ ص ٩ - ١٠، القاهرة ١٩٠٨م وانظر كذلك ابن خلكان، وفیات الاعيان ٢ ص ٣٢، دار صادر ببيروت.
١٤. زيادة يقتضيها السياق، وقد أوردها ابن خلكان ٢ ص ٣٢.
١٥. كتاب النقط ص ١٢٩.
١٦. كتاب النقط ص ١٢٩.
١٧. المصدر السابق ص ١٢٩.
١٨. المحكم ص ٢.
١٩. التصحيح والتحريف ١ ص ٩ - ١٠.
٢٠. كتاب النقط ص ١٢٩ - ١٣٠.
٢١. كان كاتب هذ المقالة من أوائل المعاصرين الذين فصلوا القول في موضوع النقط في مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ص ٣٤ - ٤١، دار المعارف بمصر ١٩٥٦م (الطبعة الاولى).
٢٢. المحكم ص ٢.
٢٣. الفائق في غريب الحديث ١ ص ١٨٦، تحقيق البجاوي وابو الفضل ابراهيم، القاهرة ١٩٤٥م.
٢٤. العواصم من القواصم (وهو الجزء الثاني من كتاب «آراء أبي بكر العربي الكلامية») ص ٤٨٠ - ٤٨١، تحقيق عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر تاريخ المقدمة ١٩٧٤م. والنص كما هو كذلك في الكتاب نفسه بنشر الشيخ عبد الحميد بن باديس ٢ ص ١٩٦ - ١٩٧، طبع قسنطينة بالجزائر، ١٩٢٧م.
٢٥. النشر في القراءات العشر ١ ص ٣٢.
٢٦. النساء آية ٩٤، تفسير الطبري ٩ ص ٨١ (تحقيق محمود محمد شاكر، طبعة دار المعارف بمصر).
٢٧. طه آية ٩٦، تفسير الطبري ١٦ ص ١٥٢ (بولاق ١٣٢٨هـ) وانظر كذلك الزمخشري، الكشاف ٢ ص ٥٥١ (الطبعة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م).
٢٨. تفسير الطبري ١٦ ص ١٥٢ (بولاق).
٢٩. معاني القرآن ١ ص ١٧٢ - ١٧٣، دار الكتب المصرية ١٩٥٥م.
٣٠. كتاب المصاحف ٤٩ ص ١١٧، (يونس آية ٣٢).
٣١. ابن الاثير، أسد الغابة (بشير بن الحارث الانصاري) ١ ص ١٩٣.
٣٢. المحكم ص ٢ - ٣.
٣٣. صبح الأعشى ٣ ص ١٥٥ (دار الكتب المصرية) والخبر في كثير من الكتب منها: ابن النديم، الفهرست ص ٦، المكتبة التجارية بمصر، وفيه «مرامر» مكان مرار، وقد نسب هذا الخبر الى ابن عباس رواية عنه.
٣٤. مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١ ص ٨٩، مطبعة الاستقلال الكبرى، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور.
٣٥. البطليوسي، الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ص ٩٣، المطبعة الادبية ببيروت ١ ص ١٩.

- ٣٦ ديوان طرفة ص ٧٤ مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٧٥م.
- ٣٧ القالي، الامالي ٢ ص ٢٤٦، دار الكتب.
- ٣٨ التصحيف والتحريف ١ ص ٩ - ١٠.
- ٣٩ سهيله ياسين الجبوري، أصل الخط العربي وتطوره حتى نهاية العصر الأموي ص ٨٠، بغداد ١٩٧٧م.
- ٤٠ M. Hamidullah, Some Arabic Inscriptions of Medinah of the Early Years of Hijrah, Islamic Culture, Vol. 13 No. 4, October 1939, p. 427 seq.
- ٤١ M. Hamidulla, Some Arabic Inscriptions of Medinah of the Early Years of Hijrah, Islamic Culture, Vol. 13 No. 4, October 1939, p. 427 seq.
- ٤٢ أدولف جروهمان، أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤م، وناجي زين الدين، مصور الخط العربي، مطبوعات المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٦٨م.
- ٤٣ صورة النقش في: أصل الخط العربي وتطوره، لوح ٣٠، وانظر تخطيطاً توضيحياً له في مصور الخط العربي، شكل ٥.
- ٤٤ ج.س. مايلز G. C., Miles, Early Islamic Inscriptions Near Ta'if In the Hijaz, JNES 7 (1948).
- وصورة النقش هناك رقم 18، وأصل الخط العربي ص ١٥٧ - ١٥٨
- ٤٥ صورة هذه البردية في كتاب الدكتور جروهمان From the World of Islamic Papyri, Cairo 1952. لوحة (a)، ووصفها ونصها مع ترجمتها في ص ١١٣ - ١١٤، ثم انظر ص ٨٢ من الكتاب نفسه. والبردية محفوظة في المكتبة الوطنية في فيينا مجموعة راينر (متحف البريتينا) ورقمها ٥٥٨ وقد حصلت على صورة منها، وحديثي هنا مبني على تلك الصورة.



## رحلة الشافعي الى اليمن بين الأسطورة والواقع

وداد القاضي

الجامعة الأميركية/بيروت

ليس من خلاف بين المصادر في أن الامام الشافعي قد رحل الى اليمن، ولكن الصعوبات التي تواجه الدارس في محاولته لتحقيق تلك الرحلة عديدة وذات ألوان مختلفة. و يأتي على رأس تلك الصعوبات أن الدارس يواجه بما لا يقل عن خمس عشرة رواية لهذه الرحلة، معظمها إن لم يكن كلها مروي على لسان الشافعي، بسند متصل أو منقطع، يعود في آخره الى أحد تلامذة الشافعي والرواة عنه كالحميدي وابن عبدالحكم. ولئن كان من السهل نوعاً التوفيق بين بعض هذه الروايات وصياغة رواية واحدة منها، فإن من الصعوبة بمكان احداث أي تأليف بين بعضها وبعضها الآخر، حتى ليكاد الدارس يفقد الأمل في الوصول الى تحقيق دقيق للرحلة تلك. و ينضم الى هذه الصعوبة صعوبة أخرى وهي أن هذه الرحلة قد دخلت فيما يسمى بـ «أدب المناقب»، وهو أدب موجه في كثير من الأحيان، والتميز بين الصحيح والموضوع منه أمر عسير، وما يتعلق بالشافعي في رحلته في هذا الأدب هو صرامته في القضاء وسخاؤه وفصاحته. ثم هناك قضية أخرى، وهي أن الرحلة تفضي بالشافعي في نهاية المطاف الى حضرة الرشيد، وهناك يلتقي إما بأبي يوسف أو بمحمد بن الحسن الشيباني أو بكليهما، وهنا تختلف الروايات فيما بينها، فتجعل أبا يوسف محامياً عن الشافعي، ومحمد بن الحسن صديقاً له، أو هي تجعل منهما شخصين يكيدان له و يوغران صدر الرشيد عليه حسداً له، وبذلك نكون قد دخلنا في الدائرة الشائكة من مسألة علاقة المتعاصرين المتنافسين من مهنة واحدة فيما بينهم، وفي فرز الصحيح من السقيم في مثل هذه الروايات عسر ما بعده عسر.

تبقى بعد ذلك كبرى مشكلات المتصدي لدراسة رحلة الشافعي الى اليمن، وهو دخول قدر كبير من المادة عنها في حيز «الأسطورة» من دون الواقع، وهو أمر قد حدث كثيراً في تراثنا بالنسبة لشخصيات أثرت تأثيراً كبيراً في الأمة، وهنا على الدارس أن يكون على حذر شديد في تناوله للروايات، فيقبل منها ما يستقيم مع المنطق العام لسيرة الشخص وزمانه وأحوال عصره، و يرفض ما يشتم منه الهوى، أو ما لا يتسق والمنطق والتاريخ.

وأود أن أسرع الى القول ان عدم الوضوح الذي يكتنف رحلة الشافعي الى اليمن لا يقتصر على هذه الرحلة وحدها، وإنما يتعداه الى غيرها، فلو عدنا الى تتبع المراحل الواضحة الثابتة في حياة الشافعي لوجدنا أنه ولد سنة ١٥٠هـ، وحفظ القرآن وهو في السابعة، والموطأ وهو في العاشرة، واتصل بالامام مالك بن أنس بالمدينة وهو في الثالثة عشرة<sup>١</sup>، وقال الذهبي ان سن الثالثة والعشرين أرجح، ولم يبين السبب في ما ذهب اليه<sup>٢</sup>. كذلك نعلم أنه أفتى وهو في سن الخامسة عشرة، وقيل: بل الثامنة عشرة، وقيل: بل سن العشرين أو دون ذلك<sup>٣</sup>، وهذا التطواف يوصلنا الى ما لا يتعدى سنة ١٧٠ للهجرة. بعد ذلك لسنا على يقين من أي تاريخ في حياة الشافعي حتى سنة ١٩٥هـ، سنة ذهابه الى بغداد ودراسته على محمد بن الحسن الشيباني، وقد بقي في بغداد سنتين، عاد بعدها الى مكة، ثم قصد بغداد مرة أخرى سنة ١٩٨هـ، وبقي فيها شهراً أو أشهراً، ثم غادرها الى مصر، وبقي في

### فأين اليمن في هذا كله؟

قبل الانطلاق في تحقيق ذلك، أود أن أذكر ثلاثة أخبار لها أهمية فائقة في نظري في تصورنا لعلاقة الشافعي باليمن. الخبر الأول أورده أبو نعيم، فنذكر أن الشافعي في حديثه مع بشر المريسي بحضرة الرشيد استعمل لغة أهل اليمن، وكان المريسي من أبصر الناس بتلك اللغة، ويدل بمعرفته بها أمام الناس، فلما رأى من الشافعي اتقاناً لها، حدثه بها؛ قال أبو نعيم «فانقطع بشر في مواضع كثيرة»<sup>٩</sup>. والخبر الثاني أورده الهمداني بطريقة غير مباشرة، حين ذكر أن الامام الشافعي كتب الى بشر بن أبي كبار البلوي في اليمن يسأله عن والي اليمن آنذاك: عبدالله بن مصعب الزبيري<sup>٦</sup>. ولو كان بشر من كبار علماء اليمن أو فقهاءها أو سياسيينها، لما استوقفنا هذا الخبر، ولكن بشراً كان في الأصل كاتباً في الديوان في صنعاء، وقد ولي بعض الولايات في اليمن والشافعي بعد طفل صغير<sup>٧</sup>، وكان قد ترك منصبه قبل ولاية عبدالله بن مصعب الزبيري بوقت طويل<sup>٨</sup>.

أما الخبر الثالث فقد أورده البيهقي وغيره، وفيه قال الشافعي للرشيد ان اليمن بحاجة الى حاكم، فحمله الرشيد مهمة اختيار قاض لها، فاختر شخصاً – هو أحمد بن حنبل – ولكن أحمد رفض هذا التكليف<sup>٩</sup>.

ان هذه الأخبار الثلاثة مجتمعة تدل على أنه كان للشافعي صلة وثيقة باليمن لغة وناساً، وأن هذه الصلة قد جعلته مرجعاً في أمور اليمن، وأنه هو نفسه كان ينظر الى اليمن نظرة أشبه بنظرة المرء الى موطنه عناية واهتماماً.

و يبدو لي أن هذه الصلة هي التي جعلت بعض الرواة يذكرون «اليمن» موطناً لولادته مع ذكرهم لغزة أو عسقلان<sup>١٠</sup>. وقد تنبه المؤرخون القدماء الى ضعف نسبة ولادته الى اليمن، فلجأوا الى تفسيرات متعددة، فقال البيهقي ان ولادته بغزة هي الأصح، «و يحتمل أن يكون موضعاً يسكنه بعض بطون اليمن، وغزة من ذلك»<sup>١١</sup>، وزاد ياقوت هذا التعليل توضيحاً فقال: «وتأول بعضهم قوله «باليمن» بأرض أهلها وسكانها قبائل اليمن، و بلاد غزة وعسقلان كلها من قبائل اليمن و بطونها، قلت: وهذا عندي تأويل حسن ان صحت الرواية، والا فلا شك أنه ولد بغزة وانتقل الى عسقلان الى أن ترعرع»<sup>١٢</sup>. وذهب الذهبي مذهباً مشابهاً، فقال اثر ذكره للرواية المشهورة «ولدت باليمن ..» «...يعني القبيلة، فان امه أزدية»<sup>١٣</sup>.

غير أن علاقة الشافعي الوثيقة باليمن لم تتم بين ليلة وضحاها، وانما استغرقت من الوقت الشيء الكثير وهذا بدوره قد يحتم افتراض عدة رحلات قام بها الشافعي الى اليمن، بدأها في وقت مبكر نسبياً من حياته، وعلى مثل هذا الضوء يمكن للدارس أن ينظر الى الروايات المتعددة عن «رحلته» أو «رحلاته» الى اليمن نظرة جديدة، فيرى فيها قدراً من التناقض أقل مما توحى به النظرة الأولى اليها. بل انه من غير المستحيل أن يرى تلك الرحلات في نسق ما، قد لا يكون دقيقاً كل الدقة، ولكنه يشكل نسقاً مقبولاً ضمن التصور العام لحياة الشافعي.

فالمصادر التي ترجمت للشافعي ترجمة مطولة تجمع أنه منذ الصغر ذهب الى البوادي، وخاصة الى بلاد هذيل، طلباً لآحراز الفصاحة بين أهلها، وتختلف هذه المصادر فيما بينها في المدة التي قضاها متبدياً بين عشر سنين أو عشرين سنة. ومن غير المستبعد أن يكون هذا التطواف قد قاد الشافعي في سن صغيرة الى اليمن، فهناك رواية أوردها ياقوت الحموي نقلاً عن الزبير بن بكار عن عمه مصعب بن عبدالله الزبيري تقول ان مصعباً هذا لقي الشافعي باليمن وهو مهتم «في طلب الشعر والنحو

والغريب»، فقال له: «إلى كم هذا؟» ثم نصحه بالاتجاه لدراسة الحديث والفقه، وذهب به إلى مالك بن أنس في المدينة<sup>١٤</sup>. ورغم أن لهذه الرواية أشكالاً أخرى في المصادر<sup>١٥</sup>، فإنها ليست بعيدة عن التصور، خاصة لما نعلمه من معرفة الشافعي الدقيقة بلغة أهل اليمن، كما سبق أن مر من قبل، وهذا يتطلب أن يكون الشافعي قد تعرف إليها في مرحلة مبكرة من حياته، لعلها في مرحلة طلبه للغة أول أمره.

غير أن المصادر تجمع كذلك على أن الشافعي قصد اليمن طلباً لكتب الفراسة، وأنه كتبها وجمعها<sup>١٦</sup>. لكن تلك المصادر جميعاً لا تحدد المرحلة التي قام فيها بتلك الرحلة لذلك الغرض، ويبدو من الطبيعي أن ننسبها — أن كانت حقاً قد تمت — إلى فترة مبكرة من حياته. غير أن الدارس يتوقف طويلاً أمام روايات المصادر هذه ويتساءل: هل كان علم الفراسة يستحق من المرء سفراً شاقاً سعياً وراءه؟ ألم يكن المرء بمستطيع أن يحصله حيثما كان؟ ولماذا يقصد اليمن بالذات، وليس في تاريخنا كله من قصدها لطلب علم الفراسة؟ انني أعتقد أن هذه الروايات تدخل في إطار الأسطورة لا الواقع، بهدف تمييز الشافعي بعلم الفراسة، وإن هذا الاعتقاد ليكاد ينقلب إلى يقين، عندما نجد بعض الروايات يقرن بين طلب الشافعي للفراسة في اليمن وبين قصة غارقة في الأسطورة. فقد حدث — تقول الروايات — أن الشافعي وهو في طريق عودته من اليمن ومعه كتب الفراسة، مر برجل محتب في فناء داره «أزرق العين ناتئ الجبهة سناط»، فسأله المنزل وهو لا يتوقع رداً إيجابياً بسبب ما كانت كتب الفراسة تذكره عن مثل ذلك الرجل ومحلّه من الخبث، ولكن لدهشة الشافعي، أعطاه الرجل منزلاً وطعاماً وطيباً وعلفاً لدابته وفراشاً ولحافاً، فبات الليل يتقلب، ما يصنع بهذه الكتب، وقد برهنت عن خطئها، وفي صباح اليوم التالي، أمر غلامه بأن يسرج له، فأسرج له، فلقني صاحب المنزل، وقال له أن يسأل عن محمد بن إدريس الشافعي بذي طوى إذا جاء إلى مكة، قال: «فقال لي الرجل: أمولى لأبيك أنا؟ قلت: لا، قال: فهل كانت لك عندي نعمة؟ قلت: لا، قال: فأين ما تكلفت لك البارحة؟ قلت: وما هو؟ قال: اشتريت لك طعاماً بدرهمين وأداماً بكذا وكذا، وعطراً بثلاثة دراهم، وعلفاً لدابتك بدرهمين، وكراء الفرش واللحاف درهمان، قال، قلت: يا غلام أعطه، فهل بقي شيء؟ قال: كراء البيت، فاني قد وسعت عليك وضيق على نفسي، قال الشافعي: فغبطت نفسي بتلك الكتب، فقلت له من بعد ذلك: هل بقي لك من شيء؟ قال: امض أخذك الله، فما رأيت قط شراً منك<sup>١٧</sup>، وانصرف الشافعي وهو مؤمن بأن الفراسة علم حق.

ولا يخرج أيضاً عن إطار الأسطورة بعض الروايات التي روي أن الشافعي قالها عن تجربته في اليمن آنذاك، وكلها ذو طابع غريب جداً لا يكاد يقبله المنطق. فمن ذلك أنه قال إنه شاهد وهو باليمن أعميين يتقاتلان وأبكم يصلح بينهما<sup>١٨</sup>، وأنه شاهد على باب صنعاء — أو عدن — مكتوباً:

احفظ لسانك أيها الانسان لا يلدغنك انه شعبان  
كم في المقابر من قتيل لسانه قد كان هاب لقاءه الأقران<sup>١٩</sup>

كذلك رويت عنه هذه الحكاية العجيبة، قال: «كنا في سفر بأرض اليمن، فوضعنا سفرتنا لننتعش، وحضرت صلاة المغرب، فقلنا: نصلي ثم نتعشى، فتركنا سفرتنا كما هي، وكان في السفرة دجاجتان، فجاء ثعلب فأخذ إحدى الدجاجتين، فلما قضينا صلاتنا أسفنا عليها، وقلنا: حرمنّا طعامنا فبينما نحن كذلك، إذ جاء الثعلب وفي فيه شيء، كأنه دجاجة، فوضعه، فبادرنا إليه لنأخذه

ونحن نحسبه الدجاجة قد ردها، فلما قمنا فاذا هو قد جاء الى الأخرى فأخذها من السفرة، وأصبنا الذي قمنا اليه لناخذة ليفة قد هيأها مثل الدجاجة<sup>٢٠</sup>». وفي مثل هذه الروايات ما فيه من الأسطورة والبعد عن الواقع.

وهناك علم آخر طلبه الشافعي لكنه تاب عنه، وهو علم النجوم<sup>٢١</sup>، والمصادر في هذا المجال تنص على أن الشافعي طلبه وهو حدث، أي في مرحلة مبكرة من حياته، لعلها المرحلة نفسها التي طلب فيها علم الفراسة. غير أن ما يستوقف الباحث هنا هو ربط بعض هذه الروايات<sup>٢٢</sup> لطلب الشافعي للنجوم برواية تقول انه جلس يوماً وأمرأته تطلق، «فحسب فقال: تلد جارية عوراء، على فرجها خال أسود، تموت الى كذا وكذا، فولدت وكان كما قال، فجعل على نفسه أن لا ينظر فيه (أي علم النجوم) أبداً، ودفن تلك الكتب التي كانت عنده في النجوم». فهل كان الشافعي متزوجاً في تلك المرحلة المبكرة في حياته؟ ان هذا سؤال لا يمكن القطع به، ويبدو أنه شكل مشكلة للمؤرخين، فأوردوا الرواية نفسها واضعين بدلا من «أمرأته» إما «امراة»<sup>٢٣</sup> أو «جارية صديق له»<sup>٢٤</sup>. وعلى كل حال فالظاهر أن الهوى الذي جعل الرواة يضعون الروايات عن طلب الشافعي لعلم الفراسة هو نفسه الهوى الذي جعلهم يضعون الروايات عن علم النجوم.

وأياً كان الأمر، فإن الشافعي – بحسب ما تخبرنا به بعض المصادر – انما تم زواجه بصنعاء من اليمن، اذ فيها تزوج من زوجته أم ولده جميلة (أو: حمدة) بنت نافع ابن عنبسة بن عمرو بن عثمان بن عفان، المعروفة بالعثمانية<sup>٢٥</sup>، وليس من داع للشك في هذه الرواية، لانها مروية عن ابن بنت الشافعي، ولأنه ليس فيها ما يستدعي أن تكون موضوعة. ولكن المسألة التي تظل موضع نظري: متى تزوج الشافعي؟ أي في تلك المرحلة المبكرة من حياته، حين طلب اللغة (أو الفراسة؟ أو النجوم؟) باليمن أم في رحلة أخرى لاحقة؟

إن الأرجح أن الشافعي تزوج بصنعاء في رحلة أخرى قام بها الى اليمن، وذلك بشهادة أن رواية زواجه تقرن خروجه من مكة الى صنعاء بقحط وقع بمكة، قال «فخرج الناس الى البوادي والمخالف والمدن، ثم قدموا وقد تزوجوا فيهم، وقدم الشافعي وقد تزوج العثمانية بصنعاء، فجعل الناس يقولون: قدم الناس بخيبة وقدم الشافعي بكرة»<sup>٢٦</sup>.

وأقدر – بحسب تصوري للنسق الذي سارت عليه حياة الشافعي – ان الرحلة الى اليمن التي تزوج فيها انما كان هدفه فيها الأخذ عن شيوخها وعلمائها المشهورين، بعد ان فرغ او كاد من تحصيل اللغة، وترك الشعر (والتنجيم والفراسة؟)، و بعد أن تأكد له أن العلم الذي يجب أن يصرف فيه حياته هو الحديث والفقه. والحقيقة أن المصادر مجمعة على أنه كان للشافعي رحلة الى اليمن في طلب العلم، وقد أخذ هناك عن مطرف بن مازن الصنعاني، وهشام بن يوسف الأبنائي القاضي، قاضي صنعاء، ومحمد بن خالد الجندي، ومحمد بن عبد الرحمن الجندي، ويحيى بن حسان التنيسي صاحب الليث بن سعد، وعمرو بن أبي سلمة صاحب الأوزاعي<sup>٢٧</sup>، ويرى السبكي أنه كلما كان الشافعي يقول: الثقة عن معمر، فإن المعني بالثقة هو هشام بن يوسف الصنعاني أو عبدالرزاق<sup>٢٨</sup>. كذلك ينقل ابن سمرة أن الشافعي ذهب الى شيخ يمني لأخذ الحديث عنه، وتخرج الرواية الى حيز قريب من الأسطورية فتزيد أنه جاء خمسة كهول فسلموا على الشيخ وقبلوا رأسه، «(قال): فسألت الشيخ عنهم فقال: أولادي، كل خمسة منهم بطن، وفي المهد (هم) خمسة أطفال»<sup>٢٩</sup>.

هذا ومن المحتمل أن يكون قد رافق الشافعي في هذه الرحلة أحد أتباعه وملازميه ومن المقتبسين عنه: عبدالعزيز بن يحيى بن عبدالعزيز بن مسلم بن ميمون<sup>٣٠</sup>، وان كان من غير المستبعد

أن يكون عبدالعزیز قد رافقه في رحلة تالية الى اليمن، بعد أن أخذ مذهبه في الانتصاح، وأصبح له أتباع.

و يبدو لي أنه في هذه الرحلة الى اليمن كانت ملاحظته أن بنات اليمن يحضن (أو يحملن) ولهن تسع سنوات<sup>٣١</sup>، وهذه رواية لا داعي للشك فيها، ولكن الرواية التي تخرج عن قبول الدارس اطلاقاً هي تلك الرواية التي تجعل من الشافعي شاهداً ومتصلاً بمخلوق غريب جداً يمكن أن نسمة «المرأة المزدوجة». حدث أبو نعيم قال، رواية عن الشافعي: «بينما أنا أدور في طلب العلم ودخلت اليمن فقيل لي: بها انسان من وسطها الى أسفلها بدن امرأة، ومن وسطها الى فوق بدنان مفترقان بأربع أيد ورأسين ووجهين، فأحببت أن أنظر اليها فلم استحل حتى خطبتها من أبيها، فدخلت فاذا هي كما ذكر لي، فلعهدي بهما وهما يتقاتلان و يتلاطمان و يصطلاحان و يأكلان، ثم اني نزلت عنها وغبت عن تلك البلد — أحسبه قال: سنتين — ثم عدت فقيل لي: أحسن الله عزاءك في الجسد الواحد، توفي، فعمد اليه فربط من أسفل بحبل وترك حتى ذبل، فقطع ودفن، قال الشافعي: فلعهدي بالجسد الواحد في السوق ذاهباً وجائياً...»<sup>٣٢</sup>. وأياً كان أمر هذه الرواية فإنه يبدو أنه في هذه الفترة تزوج الشافعي من العثمانية، وهو بعد شاب صغير، وليس معه من المال سوى أقل القليل.

وبعد أن أكثر الشافعي من الأخذ عن علماء مكة والمدينة واليمن، أصبح ذا استعداد لأن يتولى منصباً من مناصب الحكم، والمصادر كلها تجمع على أنه تولى القضاء بنجران<sup>٣٣</sup>، وفي رواية ضعيفة: الصدقات بها<sup>٣٤</sup>، وكان ذلك — وهذا أكثر ما يهنا هنا — «وهو حدث<sup>٣٥</sup>»، أي في واحدة من تلك المراحل المبكرة من عمره. وليس لدينا سوى رواية واحدة تبين الظروف التي أدت الى توليته قضاء نجران، وهي رواية أبي بكر البيهقي، قال: «ثم قدم (يعني الى مكة) وآل على اليمن، فكلمة بعض القرشيين أن أصحابه»، فوافق على ذلك، ولما لم يكن لديه ما يستعين به على الرحلة الى اليمن والاقامة بها، فإن أمه اضطرت الى رهن دار لها بمبلغ ستة عشر ديناراً، أعطته اياها، فمضى مع الوالي، فسلمه العمل بنجران، فأخذ يزاوّل عمله هناك<sup>٣٦</sup>.

وفي المصادر معلومات غير قليلة عن الفترة التي قضاها الشافعي بنجران، الا أنها معلومات مسرفة في الدقة الى درجة تثير الشك، كما أن ورود تعبير «الجرح» و «التعديل» فيها — ونحن بعد في النصف الثاني من القرن الثاني — يقوي ذلك الشك فيها و يجعلها أقرب الى ما نسج حول الشافعي من أساطير، وخاصة لأنه يظهر فيها بمظهر القاضي المثالي الذي لا يرضى بأي مصانعة لأي كان، وتلك صورة يتمنى صاحب كل مذهب أن ينسبها الى مؤسس مذهبه. تقول الرواية ان الشافعي قال انه لما نزل بنجران وجد فيها بني الحارث بن عبدالمدان وموالي ثقيف، وكان هؤلاء قد اعتادوا على مصانعة الولاة ومصانعة الولاة اياهم، ولكنهم لم يجدوا عند الشافعي شيئاً من ذلك، فانه طلب اليهم أن يختاروا سبعة أشخاص عدول، من عدلوه من الشهود كان عدلاً ومن جرحوه كان مجرحاً، فكانت القضية تعرض عليه، و يأتي الشاهد فيشهد، فالتفت الشافعي الى العدول، فان عدلوه حكم بموجب شهادته وان جرحوه قال: زدني شهوداً، وهكذا وهو يسجل و يحكم<sup>٣٧</sup>. وتضيف بعض هذه الروايات أن أهل نجران أرادوا الايقاع بالشافعي، فنظروا في حكم قد أجراه فقالوا: ان هذه الضياع والأموال التي تحكم علينا فيها ليست لنا، وانما هي بأيدينا لمنصور بن المهدي، فتنبه الشافعي لما أريد به وقال لكتابه: «اكتب: اقر فلان بن فلان — الذي وقع عليه الحكم — ان هذه الضيعة التي حكمت عليه فيها ليست له وانما هي لمنصور بن المهدي، ومنصور بن المهدي قائم على حجة»، فارتد بذلك كيد أهل نجران عليهم وحقدوا على الشافعي<sup>٣٨</sup>. وهذه أيضاً من روايات الوضعيين فيما أظن.

وتحاول بعض الروايات وصل هذه الحادثة بحادثة أخذ الشافعي الى العراق سنة ١٨٤هـ، على أن أهل نجران قد شوهوا سمعته كيداً منهم عليه وسعاية فيه<sup>٢٩</sup>، الا أنني أعتقد أن هذا الربط مفتعل، إذ لا بد أن تكون ولاية الشافعي لقضاء نجران قد حدثت وهو أصغر سناً مما تقتضيه الرواية، «وهو حدث»، والأصح منها ربط بعض المصادر الأخرى بين هذه الحادثة بنجران وبين حسن سمعة الشافعي من ناحية، وأثره في اليمنيين من ناحية أخرى. أما أثره في اليمنيين، فقد تحدث عنه البيهقي، إذ قال «ولي الشافعي اليمن وهو حدث فحكم بأشياء وسنها، فان أهل اليمن الى يومنا يقولون: سنة الشافعي، سنة الشافعية»<sup>٣٠</sup>، وأما انتشار الصيت الحسن عن الشافعي في مكة - بلده - بالذات فتبرزه رواية أخرى للبيهقي تقول ان العمال قدموا من اليمن الى مكة فاثنوا على الشافعي، فطار له ذكر، فلما رجع هو نفسه من اليمن ذهب الى بعض أساتذته يزورهم (وهذا يدل على حداثة سنه). أما أحدهم وهو ابن أبي يحيى فانه وبخه وقال له: «تجالسوننا وتصنعون، فاذا شرع لأحدكم شيء دخل فيه»، أو نحو هذا الكلام، وأما الاستاذ الآخر، سفيان بن عيينة، فانه كان أكثر رفقاً بالشافعي، فانه رحب به وقال له: «قد بلغني ولايتك، فما أحسن ما انتشر عنك، وما أدبت كل الذي لله عليك، ولا تعد»، فكان سرور الشافعي بموعظة ابن عيينة أعظم من حزنه لكلام ابن أبي يحيى له<sup>٣١</sup>. ورغم ما في هذه الرواية من النفس القصصي الذي قد يحمل على الوضع، فانه ليس من الضروري الشك فيها ابتداءً.

ولا ندري كم بقي الشافعي على قضاء نجران، والأرجح أن ولايته هناك لم تطل للقلب الشديد الذي عرفته اليمن في الولاة في القرن الثاني، كما أننا لا نعلم ما اذا كان حصل أي قدر يستحق الذكر من المال. وعلى أية حال، فان الروايات تجعله يبدو بعد فترة قصيرة محتاجاً الى المال فقيراً مملقاً، وقد ازدادت أعباءه المالية بعد الزواج والانجاب، فقرر أن يمضي الى اليمن والحافز المادي هو المقدم عنده، إذ كان قد سمع عن رجل يؤثر هناك، فسار اليه، و يروي رواية على لسان الشافعي مما حدث فيقول: «أملقت بمكة حتى لم يبق لي شيء فقلت: الى من أصير؟ ففكرت فيمن يقوم بي من قريش ثم قلت: ما أجد لي خيراً من أن أصير الى اليمن، قال: فتجهزت وخرجت اليها فاتيت صنعاء، فسألت عن رجل من أهل اليمن ممن يؤثر، فوصف لي رجل وسمي لي موضعه، فخرجت نحوه حتى أتيت منزله، فاذا برجل قاعد، واذا بجماعة، واذا له دار ضيافة. فعدل بي الى دار الضيافة، فدخلت مع الضيفان، ثم انه أقبل الينا فأرسل الي رسولاً فسألني من أنا، فأخبرته بنسبي، فحولني من ذلك الموضع الى موضع وراءه، فأقمت ثلاثة أيام لا يسألني عن شيء أكثر من أن يجيء فيسلم وينصرف، قال: فلما كان اليوم الرابع سألتني: أضيف أنا أم زائر، فقلت: زائر، فحولني من ذلك المكان الى مجلس غيره، فكان يأتيني كل وقت ويؤانسني وأؤانسه. فلما طال مكثي عنده أتاني فقال لي: لعلك تريد الرجوع الى أهلك؟ فقلت: أي والله، لقد اشتقت الى منزلي، فلم أعلم حتى أتاني بدنانير كثيرة وطرائف، وخرجت وخرج معي حتى جاز موضعاً من مواضعهم، فودعني ثم رجع الى منزله»<sup>٣٢</sup>.

وهذه القصة هي على وجه الاجمال غير مقنعة. فما الذي كان يفعله الشافعي في دار ذلك الثري اليمني؟ ولماذا أعطاه هذا الثري الدنانير والطرائف؟ وهل كان يفعل ذلك مع ضيوفه جميعهم؟ هل هذا ممكن اطلاقاً؟ كل هذه أسئلة لا تجد لها جواباً، كما يدعو الى الشك في القصة ابتداءً تلك النعمة المسرحية من نقل من بيت للضيافة الى بيت آخر، فبيت ثالث. ثم ان هذه القصة تجعل من الشافعي مجرد سائل للمال، مستعطله، وهذا لا يتفق مع الصورة التي يرغب أصحاب المذاهب في رؤية مؤسسي مذهبهم أن يظهروا بها. فلماذا إذن اخترعت هذه القصة؟ لقد اخترعت - فيما أظن - لسببين،

أولهما كامن في تكملتها، وثانيهما مرتبط بما ذكر عن الشافعي من سخاء يتجاوز المعقول. أما تكملة القصة فنقول ان الشافعي — وهو الرجل الوفي المخلص — أخذ منذ عودته يترقب قدوم اليمني عليه و يسأل عنه «كل حين من يقوم في تلك الناحية». ومرة عرف بمجيئه الى مكة، فدعاه الى منزله، فتلكا، فالح عليه في الدعوة، فرضي، وسار معه حتى قعد في الاسطوانة خارج البيت ولم يدخل البيت، فألح عليه مرة أخرى فدخل البيت، وهناك «أتينا بطعام، فآكل وأكلنا معه، وكنا قد هيأنا طعاماً كثيراً، قال: «فلما أكل وفرغ وتوضأ التفت الي وقال لي: كأنك انما أردت أن ترينا متاعك وطعامك وأثوابك يا ابن أخي، لو صيرت هذا في أعناق الرجال لكان أعظم لقدرك وأسنى لذرك<sup>٤٢</sup>». فكان الرواية تريد أن تقول: ان الشافعي تعلم درساً قاسياً في جملة ما تعلم من دروس في حياته المبكرة.

وأما الرواية الثانية المقترنة بهذه القصة فهي تلك التي تجعل من الشافعي سخياً الى درجة تتجاوز المعتاد. تقول الرواية ان الشافعي لما عاد من صنعاء موسراً، ومعه عشرة آلاف درهم، أو عشرة آلاف دينار، أو عشرين ألف دينار، ضرب خبائه أو خيمته بظاهر مكة، فما قلعت الخيمة ومعه من المال شيء<sup>٤٣</sup>. وهذه الرواية لا تحتاج الى كبير برهان على أنها مختلقة، والأرجح ان الشافعي لم يحصل قط في حياته على هذا القدر الكبير من المال، وأنه لم تكن له رحلة الى اليمن أوصلته الى الثراء المؤقت والى السخاء بما وصل اليه من رزق.

وهناك رواية أقرب الى القبول تجعل من الشافعي قاصداً لليمن للحصول على المال ولكن ليس من يماني ثري مجهول وانما من «رجل من قومه» أو الى «ابن عم له» كان أميراً على اليمن<sup>٤٤</sup>. ولا يخبرنا أي من المصادر عن اسم ذلك «القريب»، ولكن قرائن الأحوال يمكن ان تدل عليه. فقد أقام الشافعي عند هذا القريب «أياماً» كما تقول الرواية، ثم سألته الرجوع الى داره وموضعه، ملمحاً الى رغبته في الحصول على المال منه، فكتب اليه القريب يعتذر منه وعرض عليه شيئاً يسيراً، فكتب الشافعي بأبيات على ظهر رقعة هي التالي:

أتاني عذر منك في غير كنهه	كأنك عن بري بذاك تحيد
لسانك هش بالنوال ولا أرى	يمينك ان جاد اللسان تجود
فان قلت لي بيت وسيط وسبطة	وأسلاف صدق قد مضوا وجدود
صدقت ولكن أنت خربت ما بنوا	بكفيك عمداً والبناء جديد
اذا كان ذو القربى لديك مبعداً	ونال الذي يهوى لديك بعيد
تفرق عنك الأقربون لشأنهم	وأشفقت أن تبقى وأنت وحيد
وأصبحت بين الحمد والذم واقفاً	فيا ليت شعري أي ذاك تريد

«قال: فكتب اليه: بل أريد الحمد منك بأبي أنت وأمي، وقد وجهت اليك بخمسائة دينار لمهماتك وخمسائة دينار لنفقتك، وعشرة أثواب من حبر اليمن، ونجياً لمطيتك<sup>٤٥</sup>».

ترى من يكون هذا الشخص؟ انه على الأرجح عبدالله بن مصعب الزبيري الذي ولي اليمن للرشيد في حدود سنة ١٧٨ هـ<sup>٤٦</sup>، فهو من ناحية من الزبيريين الذين يسميهم الشافعي «بني عمه»<sup>٤٨</sup>، وهو من ناحية أخرى معروف بالبخل الشديد، كما يصفه بشر بن أبي كبار البلوي<sup>٤٩</sup>، وحيث أن بشرأ البلوي كتب رسالته في وصف بخل مصعب رداً على رسالة كتبها اليه الشافعي، فمن المرجح

أن الشافعي استفهم عن عبدالله بن مصعب قبل قدومه على اليمن، ولكن رسالة بشر القاتمة لم تردعه عن التجربة، فذهب اليه، وكان بينهما ما كان. هذا وقد كان الشافعي على بعض معرفة بعبدالله، إذ روى عليه شعر هذيل<sup>٥٠</sup>، ولكن بعض المصادر ينسب هذه الرواية أحياناً إلى مصعب نفسه وليس إلى أبيه عبدالله<sup>٥١</sup>. فإذا صح هذا التقدير لهذه الرحلة من رحلات الشافعي إلى اليمن، تكون الرحلة قد حدثت سنة ١٧٨ أو ١٧٩هـ.

بعد ذلك تجيء المصادر على ذكر رحلتين للشافعي إلى اليمن كان خلالهما موظفاً لدى الدولة وتاريخ هاتين الرحلتين واضح. أما الرحلة الأولى فالمفترض أنها تمت في خلافة الرشيد وقبل وفاة أبي يوسف، أي قبل سنة ١٨١ أو ١٨٢هـ. ويروي بعض الرواة عن الشافعي خبر هذه الرحلة فيقول: «أراد هارون الرشيد أمير المؤمنين أن يوجه جباة أمناء إلى اليمن، فجمع ستة أنفس، وضممت اليهم وأنا أصغرهم سناً، فوجهنا إلى اليمن في جباية خراجها، فجمعنا نأخذ من أغنيائها فنرد على فقرائها، استعمال حديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث بعث معاذاً إلى اليمن. فقبل لأمر المؤمنين: أن الجباة الذين بعثتهم لا يوجهون إلى بيت المال شيئاً، قال: فاغتاز لذلك فقال: يشخصون الينا، فردونا. فلما رجعنا أحسست بالقتل أو بأمر عظيم، فتنورت وتكفنت وأصبحت صائماً. وأدخلنا عليه وأجلسنا من بعيد، ثم جعل يقدم منا واحداً واحداً إليه، فيقام بين يديه فيقول له: أين كنت؟ فيقول: بعثني أمير المؤمنين في جباية خراج اليمن، فيقول: أين ما جئتم به؟ فيقول: فعلنا ما أمر الله ورسوله، فيقول له الخليفة: فنحن لسنا بشيء؟! ادخل ذلك البيب - لبيت أراه من لبود - فيدخل فأحس بوقع رأسه، حتى جاءني النوبة، فأقمت إقامة هالتي حتى نصبوني بين يديه، فقال لي: أين كنت؟ فقلت: باليمن، فقال: فما فعلت في جباية خراجها؟ فتكلمت بما حضرنى من الكلام، فأخذ قضيباً من خيزران بيده وأخذ ينكت به الأرض، إذ دخل أبو يوسف فقال: الشاب الشافعي جاءك يا أمير المؤمنين، هذا ابن عمك، هذا الشاب الذي كنت أصفه لك، قال: ولم يدع شيئاً من نشر الجميل وحسن الثناء، فيقول له أمير المؤمنين: اسكت، فوالله ما رأيت عربية قط أعذب مما رأيته من هذا الرجل. ثم أعاد المسألة فقال: أين كنت؟ فتكلمت، وقدمت وأخرت، وجئته بلغات، والمعنى ما كنت قلته في المرة الأولى. فلما فرغت أخذ أبو يوسف يمدحني ويثني علي، فقال له أمير المؤمنين: فانا قد عفونا عنه، فأقمت فاخرجت...»<sup>٥٢</sup>.

ورواية هذه الرحلة تدعو إلى الشك بشدة. فهي تريد أن تظهر الشافعي بمظهر «الملك أكثر من الملك»، فهو يذهب إلى اليمن لأقامة سنة معاذ بن جبل عامل الرسول على اليمن بها، وكان كل ما مضى من التاريخ الإداري والتشريعي للدولة منذ عهد الرسول إلى زمن الرشيد باطل لا قيمة له، وهو يحس بالخطر فيتنور ويتوضأ ويتكفن ويصبح صائماً، ثم إنه يجلس أمام الرشيد هو والمهتمون الآخرون، فيقدمون عليه في المثل أمام الرشيد ويبقى هو آخراً، وبعد ذلك يسمع من مكانه وقع رؤوسهم الواحد بعد الآخر على الأرض في البيت الذي يراه «من لبود»، وفي ذلك كله ما فيه من التصوير المسرحي المفتعل. ونأتي إلى قمة الافتعال في دخول أبي يوسف - فجأة! - على الرشيد، فتعرفه على الشافعي وأخبره إياه بأنه ابن عمه وأنه الرجل الذي كان قد ذكره أمامه بكل جميل. فمن أين عرف أبو يوسف الشافعي؟ ولماذا يتدخل لصالحه فيما هو مهتم بعدم تأدية الضريبة إلى بيت المال؟ هل يمكن أن يقدم أبو يوسف على مثل هذه الخطوة وهو قاضي القضاة في الدولة؟ هذا كله غير ممكن، والأرجح أن من وضع هذه الرواية وضعها وفي ذهنه التوفيق بين أصحاب المذاهب الكبرى لا غير. ثم إن هذه الرواية تشدد على أن الشافعي خلب الرشيد بفصاحته، وهذه المعلومة التفصيلية، مع



المعلومات الاجمالية عن وقفة الشافعي إزاء الرشيد موقف المتهم، هي صورة أخرى من المعلومات المقترنة برحلة الشافعي التالية الى اليمن - كما سيجيء - وانما يتغير فيها نوع التهمة وبعض الشخصيات الثانوية. وعلى ذلك فانه يمكننا أن نقول انه لم تكن للشافعي رحلة الى اليمن قبيل وفاة أبي يوسف، وأن أبا يوسف لم يقابله، وأن الرشيد لم يتعرف اليه قبل الرحلة التالية.

أما رحلة الشافعي الثانية فانها أكثر رحلاته اشكالات، وقد رويت بأشكال متعددة وكلها يتفق على أنها انتهت بقدوم الشافعي على الرشيد متهماً في أمر سياسي ما، وأن نهايتها لدى الرشيد حدثت في العاشر من رجب سنة ١٨٤هـ. وسوف أحاول هنا أن أعرض صورة لهذه الرحلة من الروايات المختلفة، مهمة رواية واحدة فقط، وهي الرواية التي تربط بين الشافعي وأبي يوسف في حضرة الرشيد، لأن أبا يوسف كان قد توفي في ذلك الوقت، وهذا أمر نبه اليه ابن حجر في الماضي<sup>٥٢</sup>، وراوي هذه الرواية هو عبدالله بن محمد البلوي المشهور بالكذب والوضع. كذلك سوف أشير فيما بعد الى رواية غريبة وردت في فهرست ابن النديم، ولا أظن أن لها نصيباً من الصحة.

وتختلف الروايات فيما بينها بالظروف التي أحاطت بالشافعي وأدت به الى قصد اليمن. فتقول رواية انه بعد أن عفا الرشيد عن الشافعي في المرة الأولى، طلب رجلاً يقوم بصدقات اليمن، فوصف محمد بن الحسن الشيباني الشافعي للرشيد، فأحضر أمامه، فسأله عن كتاب الله عز وجل، فأجابه بما سره، فأرسله الى اليمن على صدقاتها، فأقام بها حولاً<sup>٥٣</sup>. وهذه الرواية واهية جداً، إذ كيف يعرف محمد بن الحسن الشيباني الرشيد بالشافعي وكأنه لا يعرفه، وقد كان خرج عنده قبل قليل؟ ثم ان تجربة الرشيد مع الشافعي في خراج اليمن - اذا كانت قد حصلت - من وجهة نظره، لم تكن محمودة فكيف يوليه منصباً مشابهاً مباشرة بعد استدعائه الى الحضرة متهماً بالتقصير تجاه الدولة وبيت مالها؟

وتتفق معظم الروايات الأخرى فيما بينها على كيفية حدوث ذلك. فتقول رواية انه لما مات مالك كان الشافعي فقيراً، فاتفق أن والي اليمن قدم المدينة، فكلمه بعض القرشيين في أن يصحبه الشافعي، فذهب معه، واستعمله في أعمال كثيرة حمد فيها وأثنى الناس عليه لأجلها<sup>٥٤</sup>، ولعل هذه الرواية تخلط بين هذه الرحلة وبين رحلة سابقة للشافعي الى اليمن أشرت اليها من قبل<sup>٥٥</sup>. وتقول رواية أخرى ان رجلاً من المطالبين ولي بعض ناحية اليمن، وكان الشافعي في ضيق من ذات اليد، فذهبت امه الى بعض أعمامه وسألتهم أن يمشوا اليه و يسألوه استصحاب الشافعي، ففعل ذلك<sup>٥٦</sup>، وذكر الامام في هذه الرواية - بعدما وصل اليه الشافعي من سن يتجاوز الثلاثين - أمر مستغرب، ولعل هذه الرواية أيضاً تخلط بين هذه الرحلة للشافعي واحدى رحلاته السابقة اليها. أما الرواية الثالثة فانها أوضح الروايات، ولعلها أصحها، فهي تقول ان الشافعي أُمِلق، فذهب الى مصعب بن عبدالله الزبيري فكلمه أن يكلم له بعض أهله فيعطيه شيئاً من الدنيا، فقال له مصعب: أتيت فلانا وكلمته، فقال: أنكلمني في رجل كان منا فخالفنا؟ قال: فأعطاه مائة دينار، ثم ان مصعباً قال له ان هارون الرشيد كتب اليه أن يصير الى اليمن قاضياً، فليخرج معه الشافعي لعل الله يعوضه، فقبل الشافعي ذلك وخرج معه<sup>٥٧</sup>. و يبقى بعد هذه الروايات روايتان لا تذكران سبباً لخروج الشافعي الى اليمن<sup>٥٨</sup>.

وتختلف الروايات فيما بينها فيما كان الشافعي يصنعه في اليمن إبان هذه الرحلة، ففيما تقول الروايتان الأوليان - وهما أضعف الروايات - ان الشافعي ولي عملاً باليمن (الصدقات أو غيرها)، تتحدث رواية أخرى عن جلوسه للتعليم «فجالسنا الناس<sup>٥٩</sup>»، وهذه يجب أن تقرن بالقول في رواية

أخرى «فارتفع لي بها الشأن<sup>٦٠</sup>». وتضيف هذه الرواية الأخيرة أنه كان باليمن في هذه الأثناء وال للرشيد ظلوم غشوم، قال الشافعي: «وكننت ربما أخذ على يديه وأمنعه من الظلم<sup>٦١</sup>»، وهذا الوالي هو لا شك حماد البربري، وكان مشهوراً بالظلم والجبروت والقسوة في اليمن، وقد وليها للرشيد ثلاثة عشر عاماً<sup>٦٢</sup>، وهذا أمر تنص عليه رواية أخرى<sup>٦٣</sup>، فيما تبين رواية ثالثة أن الشافعي كان من منتقدي حماد منذ أن كان والياً على مكة، وقد اعتبره لكع بن لكع الذي يشير إلى قيام الساعة<sup>٦٤</sup>.

وتقرن إحدى الروايات بين الشافعي وبين شخصية أخرى لا تسميها بالاسم وإنما تشير إليها بنعت «الخارجي على هارون الرشيد»، فتقول إن الشافعي طعن على هذا الرجل وأعرض عمن ساعده ورفع من قعد عنه، قال «فبلغ ذلك الخارجي ما يقول فيه، فبعث إليه فأحضره عنده وهم بقتله، فلما سمع كلامه وتبين له شرفه وفضله وعفته، عفا عنه وعرض عليه قضاء اليمن، فامتنع من ذلك<sup>٦٥</sup>». ويبدو لي أن هذه الرواية ليست بعيدة عن الصحة، إذ كان باليمن في تلك الأيام أكبر ثائر عرفه تاريخ الدولة العباسية منذ قيامها وحتى خلافة الأمين، وهو الهيصم بن عبد المجيد (أو: عبد الصمد) الهمداني، وقد استمرت ثورته تسع سنوات، وقيل بل أكثر من ذلك، ابتداء من سنة ١٧٩هـ-٦٦، وهذه الرواية تجعل سبب القبض على الشافعي وإرساله إلى بغداد صلته – وإن مرغماً – بالخارجي الثائر، فتقول إن هارون الرشيد أرسل جيشه إلى ذلك الخارجي فقبض عليه وحمل إلى بساط السلطان، وحمل معه الشافعي<sup>٦٧</sup>، ونحن نعلم أن حماداً البربري قد استطاع في نهاية المطاف أن يقبض على الهيصم، وأنه أرسله مع أصحابه إلى حضرة الرشيد.

غير أن سائر الروايات تربط بين القبض على الشافعي وبين عامل آخر هو نشاط علوي معين في اليمن قيل إن للشافعي صلة به. وهنا تختلف الروايات في التفاصيل، فتقول أضعفها إن من نبه الرشيد إلى نشاط العلوية وعلاقة الشافعي بهم هو مطرف بن مازن الصنعاني استاذ الشافعي، فانه كتب إلى الرشيد يقول: «إن أردت اليمن لا يفسد عليك ولا يخرج من يديك، فأخرج عنه محمد بن ادريس، وذكر أقواماً من الطالبين<sup>٦٨</sup>»، وكتابة مطرف للرشيد في شأن الشافعي أمر مستبعد. وتنسب رواية أخرى تنبيه الرشيد إلى خطورة الشافعي والعلويين في اليمن إلى حماد البربري، فانه كتب إليه: «إن معنا رجلاً يقال له محمد بن ادريس، يعمل بلسانه ما لا يعمل المقاتل بسيفه، فإن كانت لك بالحجاز (؟) حاجة فاحملهم منها<sup>٦٩</sup>». وتؤكد الرواية الثالثة صلة الشافعي بالعلويين، لكنها تجعل المشتكي عليه إلى الرشيد والي اليمن الغشوم (وهو نفسه حماد البربري)، وتضيف أن هذا الوالي كتب للخليفة يقول إن ناساً من العلوية قد تحركوا وأنه يخاف «أن يخرجوا من هنا رجلاً من ولد شافع (بن عبد المطلب) لا أمر لي معه ولا نهي<sup>٧٠</sup>»، فهذه الرواية توحي بأن العلوية المرتقبة ثورتهم باليمن يريدون أن يخرجوا باسم الشافعي، أي على أساس أنه امامهم، وذلك أمر تصرح بقريب منه رواية عبد الله بن محمد البلوي الضعيفة إذ قال: «واتصل الخبر بالرشيد أن الشافعي يريد أن يخرج بأرض اليمن علوياً، وتضيف: «وكان الخبر باطلاً<sup>٧١</sup>».

والحقيقة أن الدارس يقف حائراً أمام هذه الروايات. فتاريخ اليمن في هذه الفترة لا يذكر أي نشاط علوي في اليمن، وفيما هو صحيح أن الشافعي كان يميل إلى أهل البيت – حتى أنه اتهم بالتشيع<sup>٧٢</sup> – فإننا لا نعرف عنه نشاطاً سياسياً أو طموحاً لتولي دورة القيادة في الأمور السياسية أو تشكيكاً في صحة خلافة العباسيين. وإذا حمل الدارس هذه الروايات على الوضع، فانه لا يستطيع أن يصل إلى سبب مفهوم له، إذ أن كل وضع يجب أن يكون وراءه هوى ما، ترى هل أراد الواضعون اظهار «بطولة» للشافعي توازي «بطولة» أبي حنيفة ومالك بن أنس مع السلطة، وكلاهما انتهى

بمحنة؟ ولكن «بطولة» الشافعي هذه لم تنته بمحنة، إذ تتفق جميع الروايات<sup>٧٣</sup> على أن الشافعي، بعد أن أرسل إلى الرشيد بالرقعة أو ببغداد، حدث الرشيد بما خلبه، فغفا عنه وأكرمه بالعطايا الكثيرة، بل أنه شك في صحة التهمة المنسوبة إليه أصلاً، ثم أن هذه الروايات تدخل فيها محمد بن الحسن الشيباني (وأحياناً أبا يوسف، بعد وفاته بعامين أو أكثر)، مرة إلى جانب الشافعي ومرة ضده، وكل ذلك في قالب مسرحي يدعو إلى الشك، ثم تضيف مناظر مسرحية أيضاً من مناظرات جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن الشيباني، خرج منها الشافعي — بطبيعة الحال — منصوراً، حتى إذا وصلت الروايات إلى مسألة عطاء الرشيد للشافعي تفننت في اظهار سخاء الشافعي، بروايات مختلفة، وكل هذا يزيد من الشك في هذه الروايات. و يبدو لي أن تميز هذه الروايات «بعدم الاقتناع» هو الذي جعل بعض المؤرخين المدققين — وهو ابن عبد البر — يروي روايتين مخالفتين لها، تقولان أن أحد العلويين جاء من اليمن إلى مكة مجاوراً، فتجمع حوله بعض فتية القرشيين وأرادوا أن يبايعوه، فأمر الرشيد وزيره يحيى البرمكي أن يكتب إلى عامله بمكة أن يبعث إليه بثلاثمائة رجل كلهم من قريش مغلولة أيديهم إلى أعناقهم، فكان الشافعي — وهو قرشي — فيمن أشخص إلى بغداد منهم<sup>٧٤</sup>.

وأياماً كان الأمر فما يمكن استنتاجه من هذه الروايات الكثيرة هو أنه كانت للشافعي فعلاً رحلة إلى اليمن قبيل سنة ١٨٤هـ، وأن تخوفاً ما حدث لدى البعض من حدوث ثورة علوية باليمن أو بمكة، ولما كان معروفاً عن الشافعي ميله العلوي — كان فيمن أخذ إلى بغداد، وهناك بدأت معرفته بمحمد بن الحسن الشيباني وأعجابه به، وقد ظل هذا الإعجاب قارراً في نفسه، حتى إذا سنحت له الظروف في السفر إلى بغداد، قصدتها سنة ١٩٥هـ في رحلته العلمية الأولى الخالصة إلى بغداد.

بقي أن أذكر رواية تفرد بذكرها صاحب كتاب الفهرست عن رحلة الشافعي هذه الأخيرة إلى اليمن، قال: «قرأت بخط أبي القاسم الحجازي في كتاب الأخبار الداخلة في التاريخ... قال: ظهر رجل من بني أبي لهب بناحية المغرب، فحمل إلى هارون الرشيد ومعه الشافعي، فقال الرشيد للهب: سمعت بك نفسك إلى هذا؟! قال: وأي الرجلين كان أعلى ذكراً وأعظم قدراً، أجدي أم جدك؟ أنت ليس تعرف قصة جدك وما كان من أمره — واسمعه ما كره... قال: فأمر بحبسه، ثم قال للشافعي: ما حملك على الخروج معه؟ قال: أنا رجل أملت وخرجت أضرب في البلاد طلباً للفضل، فصحبته لذلك، فاستوهبه الفضل بن الربيع فوهبه، فأقام بمدينة السلام مدة<sup>٧٥</sup>». وهذه رواية في غاية الغرابة، ولا أرى لها أي وجه من الصحة، وكل ترجمة الشافعي في الفهرست غريبة وفيها من الهوى الشيعي ما هو واضح بارز.

خلاصة ما تقدم أنه عندما نتحدث المصادر عن «رحلة الشافعي إلى اليمن» فإن المعنى بذلك هو رحلته الأخيرة إليها، تلك الرحلة التي انتهت بالقبض عليه وإرساله إلى حضرة الرشيد. والافانه كان للشافعي غير رحلة إلى اليمن منذ أن كان صغيراً في السن، حدث بعضها لطلب اللغة ثم الحديث والفقه، وحدث بعضها الآخر طلباً للرزق، فيما حدث غيرها لولاية منصب قضائي، أو للجلوس للتعليم. ولئن نسبت بعض الروايات إلى الشافعي رحلات أخرى إلى اليمن طلباً لعلم الفراسة أو علم التنجيم، أو جعلته متولياً لخراج اليمن غير راد أيأ منه على بيت مال الدولة ومدافعاً عن فعله ذاك أمام الرشيد، كما صورته وهو يصادف الغرائب والعجائب هناك، وجعلت منه مسترزقاً عند يمني ثري، وسخياً بماله الذي يحصله حتى لا يبقى له منه شيء — لئن فعلت الروايات ذلك، فإن هذا لا يزيد في صورة الشافعي الحقيقية أمام الدارس، كما لا يقوى من صلته باليمن أصلاً. فإن الرحلات

الحقيقية التي قام بها وحدها قد أخذت من وقت الشافعي الشيء الكثير، وربطته باليمن ربطاً قوياً، حتى بات يحس اليمن وكأنه وطنه الذي اليه يحن. ولئن ترك اليمن في حياة الشافعي أثراً بالغاً، فإن الشافعي نفسه ترك في اليمن أثراً لا يمحي، ليس أدل عليه من قول البيهقي ان أهل اليمن الى يومه يقولون: سنة الشافعي<sup>٧٦</sup>، وهو أثر ما تزال ملامحه ظاهرة للعيان في اليمن اليوم.

## الهوامش

١. انظر تاريخ بغداد ٥٦:٢ ومناقب البيهقي ٧٣:١ و١٠١ وطبقات ابن سمره: ١٣٦ و١٤٠ وتهذيب الأسماء: ١: ٤٧ و٥٩ ومعجم الأدباء: ٦: ٣٦٨ ووفيات الأعيان ١٦٥:٤ وطبقات الحنابلة ٢٨٠:١ وطبقات الأسنوي ١١:١ وسير الذهبي ١٢:١٠ والوافي ١٧١:٢ وتهذيب التهذيب ٢٦:٩ وشذرات الذهب ٩:٢ والبداية والنهاية ٢٥١:١٠.
٢. انظر سير الذهبي ١٢:١٠.
٣. انظر الجرح والتعديل ٢٠٢:٧ والانتقاء ٧١ ومناقب البيهقي ٢٧٩:١ و٣٣٨ وصفة الصفوة ١٤١:٢ ومناقب الرازي: ٩ و٢٠٩ وتهذيب الأسماء ٥١:١ و٥٩ و٦٦ وتذكرة الحفاظ ٣٦٢:١ والوافي ١٧٤:٢ وشذرات الذهب ٩:٢ والبداية والنهاية ٢٥٢:١٠.
٤. انظر مثلاً: حلية الأولياء ٦٧:٩ والانتقاء: ٦٧ وتاريخ بغداد ٦٨:٢ وطبقات ابن سمره: ١٣٧ ومناقب البيهقي ٢٢٠:١ و٢٢٨ ووفيات الأعيان ١٦٥:٤ وطبقات الأسنوي ١٢:١ وسير الذهبي ٥٠:١٠ وشذرات الذهب ٩:٢، و يذكر الرازي في مناقبه: ١١ ان تاريخي رحلة الشافعي الى بغداد هما ١٧٧هـ و١٧٩هـ، وفي ذلك وهم، وقد نقل هذا صاحب المختصر في أخبار البشر (٢٦:٢) الا انه قال ان التاريخين هما ١٧٥هـ و١٧٨هـ ولعل التصحيح هو سبب الوهم.
٥. حلية الأولياء: ٨٢.
٦. صفة جزيرة العرب: ٩٠.
٧. انظر مقالتي «صورة من النثر الفني المبكر في اليمن على ضوء كتاب الهمداني صفة جزيرة العرب نموذج بشر بن أبي كبار البلوي» في مجلة الفكر العربي (بيروت) العدد ٢٥ (كانون الثاني - شباط، ١٩٨٢): ٣٢٢ - ٣٣٥.
٨. انظر المرجع السابق: ٣٣٥.
٩. انظر مناقب البيهقي ١٥٤:١ ومناقب أحمد بن حنبل: ٢٧٠ - ٢٧١ وتهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر ٢: ٣٤٢.
١٠. انظر معظم المصادر المذكورة في الحاشية رقم: ١ من الصفحة ٢.
١١. مناقب البيهقي ٧٣:١.
١٢. معجم الأدباء ٦: ٣٦٨.
١٣. سير الذهبي ١٠:١٠.
١٤. انظر معجم الأدباء ٦: ٣٦٨.
١٥. انظر مثلاً: مناقب البيهقي ٩٦:١ و٩٧ و١٠٢ وصفة الصفوة ١٤٠:٢ و١٤١ ومعجم الأدباء ٦: ٣٦٩ - ٣٧٠.
١٦. انظر آداب الشافعي: ٣٥ و١٢٩ وحلية الأولياء ٧٨:٩ و١٤٤ ومناقب البيهقي ١٣٤:٢ وسير الذهبي ١٠:١٠ والوافي ١٧٥:٢، وانظر تهذيب الأسماء: ٦٥:١.
١٧. آداب الشافعي: ١٢٩ - ١٣٠ وحلية الأولياء ٩٤:٩ ومناقب البيهقي ١٣٤:٢، ومناقب الرازي: ١٢٠ - ١٢١.
١٨. انظر حلية الأولياء ٩: ١٢٨.
١٩. مناقب البيهقي ٨٧:٢.
٢٠. معجم الأدباء ٦: ٢٨٥ - ٢٨٦ وحياة الحيوان الكبرى للدميري: ١٩٩ وغاية الأمان: ١٤٦.
٢١. انظر حلية الأولياء ٩: ٧٧ - ٨٧ ومناقب البيهقي ١٢٦:٢ ومناقب الرازي: ١٢٠ وسير الذهبي ١٠:٥٧ والوافي ١٧٥:٢ والمختصر في أخبار البشر ٢٦: ٢٧.
٢٢. انظر من المصادر المذكورة في الحاشية السابقة: الوافي ومناقب البيهقي وسير الذهبي.
٢٣. كما لدى أبي نعيم في الحلية، والرازي في المناقب.
٢٤. كما لدى البيهقي في إحدى روايته.
٢٥. طبقات العبادي: ٣١ ومناقب البيهقي ٢: ٣٠٦.
٢٦. مناقب البيهقي ٢: ٣٠٦.
٢٧. انظر تاريخ بغداد ٥٦:٢ ومناقب البيهقي ٣١٣:٢ ومناقب الرازي: ١١ وسير الذهبي ١٠:٧ والوافي ١٧٢:٢ وتهذيب التهذيب ٩: ٢٥، وانظر طبقات ابن سمره: ٦٦ وغاية الأمان: ١٤٤.
٢٨. انظر طبقات السبكي ٢: ٣٠.
٢٩. طبقات ابن سمره: ١٤٠ وغاية الأمان: ١٤٥.
٣٠. انظر طبقات السبكي ٢: ١٤٥.
٣١. انظر آداب الشافعي: ٤٩ وحلية الأولياء ١٣٧:٩ وسير الذهبي ١٠: ٩١.
٣٢. حلية الأولياء ٩: ١٢٧ - ١٢٨ وعنه سير الذهبي ١٠: ٩٠ وغاية الأمان: ١٤٥.
٣٣. انظر آداب الشافعي ٣١-٣٢ وحلية الأولياء ٩: ٧٦ - ٧٧ ومناقب البيهقي: ١٠٦ - ١٠٧ وطبقات ابن سمره: ١٢٨ والبداية والنهاية ٢٥٢:١٠، وانظر تهذيب الأسماء: ٤٧:١.
٣٤. انظر رحلة الشافعي: ٢٠، وهي رواية ضعيفة، انظر تعليق الذهبي عليها في سيره ١٠: ٧٨، والحاشية رقم: ٢.

٣٥	انظر مناقب البيهقي ١٠٦:١.
٣٦	انظر آداب الشافعي: ٣٢:٣١ وحلية الأولياء ٧٦:٩-٧٧ ومناقب البيهقي ١٠٦:١-١٠٧، وقد ورد هذا مختصراً في طبقات ابن سمر: ١٣٨.
٣٧	انظر المصادر المذكورة في الحاشية السابقة.
٣٨	كذلك في المصادر المذكورة في الحاشية السابقة وفي البداية والنهاية ١٠:٢٥٢.
٣٩	مناقب البيهقي ١٦٣:٢، وانظر أيضاً تهذيب الأسماء ٤٧:١.
٤٠	انظر مناقب البيهقي ١٠٦:١، وقد رويت هذه الرواية بشكل آخر في حلية الأولياء ٩:٧٥، والمتكلم الأول فيها مع الشافعي هو أستاذه مسلم بن خالد الزنجي، وقد قال له: احدهم يجيئنا حتى اذا ظننا انه يصلح أفسد نفسه.
٤١	مناقب البيهقي ٢٢٩:١.
٤٢	مناقب البيهقي ٢٢٩:٢-٢٣٠.
٤٣	انظر حلية الأولياء ٩:١٣٠ والانتقاء: ٩٤-٩٥ ومناقب البيهقي ٢٢٠:٢ وصفة الصفوة ٢:١٤٥ ومناقب الرازي: ١٢٨ وتهذيب الأسماء واللغات ١:٥٧ والوافي ٢:١٧٤ (اقرأ: من صنعاء) وطبقات السبكي ٢:١٤١.
٤٤	الروايتان متقاربتان وهما في مناقب البيهقي ٢:٧٧-٧٨ ومناقب الرازي: ١١٦.
٤٥	انظر المصدرين السابقين.
٤٦	انظر قرة العين: ١٢٩ (والحاشية رقم: ١) وغاية الأمان: ١٤١، وانظر أيضاً طبقات فقهاء اليمن: ١٣٨ والكامل لابن الأثير ٦:١٦٨ و ١٨٥ و ١٩٣.
٤٧	انظر معجم الأدباء ٦:٣٦٩-٣٧٠.
٤٨	انظر رسالة بشر في وصف عبدالله بن مصعب في صفة جزيرة العرب: ٩٠.
٤٩	انظر معجم الأدباء ٦:٣٨٠ ومناقب البيهقي ٢:٤٦.
٥٠	انظر مناقب البيهقي ٢:٤٥٠-٤٦٧ و ٢٢٦.
٥١	مناقب البيهقي ١:١٤٤-١٤٦.
٥٢	انظر مناقب البيهقي ١:١٤٤، الحاشية رقم ١ وسير الذهبي ١٠:٧٨-٧٨ والحاشية رقم: ٢.
٥٣	انظر مناقب البيهقي ١:١٤٢.
٥٤	انظر مناقب الرازي: ١٠.
٥٥	انظر ما سبق، ص: ١٣.
٥٦	انظر مناقب البيهقي ١:١١١.
٥٧	انظر حلية الأولياء ٩:٧١ وطبقات ابن سمر: ١٧٨-١٣٩ وسير الذهبي ١٠:٨٥-٨٦ وطبقات السبكي ٢:١٢١-١٢٢.
٥٨	انظر الرواية الأولى في حلية الأولياء ٩:٨١ والرواية الثانية في مناقب البيهقي ١٣٨١ ومعجم الأدباء ٦:٣٧١ والوافي ٢:١٧٤.
٥٩	انظر المصادر المذكورة في الحاشية رقم: ٢ في الصفحة السابقة.
٦٠	معجم الأدباء ٦:٣٧١.
٦١	المصدر نفسه، نقلها الصفي في الوافي ٢:١٧٤.
٦٢	انظر تاريخ يعقوب ٢:٤١٣ وقرة العين: ١٣١ وغاية الأمان: ١٤٣ وبلوغ المرام: ١١.
٦٣	انظر مناقب البيهقي ١:١١.
٦٤	انظر حلية الأولياء ٩:١٤٠.
٦٥	حلية الأولياء ٩:٨١.
٦٦	انظر خبر ثورة الهيصم في تاريخ يعقوب ٢:٤١٢-٤١٣ وقرة العين: ١٣١-١٣٥ وغاية الأمان: ١٤٣، وانظر أيضاً الكامل في التاريخ ٦:٢٠٥.
٦٧	انظر حلية الأولياء ٩:٨١.
٦٨	حلية الأولياء ٩:٧١ وطبقات ابن سمر: ١٣٨-١٣٩ وسير الذهبي ١٠:٨٦ وطبقات السبكي ٢:١٢١.
٦٩	مناقب البيهقي ١:١٢٢ ومناقب الرازي ١٠ (ولم يسم حماداً وانما قال واحد من قواده).
٧٠	معجم الأدباء ٦:٣٧١، ونقلها الصفي في الوافي ٢:١٧٤.
٧١	مناقب البيهقي ١:٤٢٢.
٧٢	انظر أمثلة من ذلك في الفهرست: ٢٦٣ وحلية الأولياء ٩:١٥٢-١٥٣ ومناقب الرازي: ٥١-٥٢ وسير الذهبي ١٠:٥٨-٥٩.
٧٣	انظر الحواشي السابقة.
٧٤	انظر الانتقاء: ٩٥-٩٦ و ٩٧.
٧٥	الفهرست: ٢٦٣.
٧٦	انظر ما تقدم، ص: ١٣.

## المصادر

١. آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم الرازي. تقديم محمد زاهد الكوثري، صورة عن الطبعة المصرية، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، لابن عبد البر. مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
٣. البداية والنهاية لابن كثير (١ - ١٤). مصر، ١٣٥٨ - ١٣٥١هـ.
٤. بلوغ المرام في شرح مسك الختام للقاضي حسين بن أحمد العرشي. عني بنشره الأب أنستاس ماري الكرمل، القاهرة، ١٩١٣م.
٥. تاريخ بغداد للخليفة البغدادي (١ - ١٤). طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت.
٦. تاريخ اليعقوبي (١ - ٢). دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.
٧. تذكرة الحفاظ للذهبي (١ - ٤). حيدرآباد الدكن، الطبعة الثالثة، ١٩٥٥م.
٨. تهذيب الأسماء واللغات للنووي (١ - ٢). إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.
٩. تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر، تهذيب الشيخ عبد القادر بدران (١ - ٣). دار المسيرة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
١٠. تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني (١ - ١٢). حيدرآباد الدكن، ١٣٢٧هـ.
١١. الجرح والتعديل لابن أبي حاتم الرازي (١ - ٨). حيدرآباد النكن، ١٣٧١ - ١٣٧٣هـ.
١٢. حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني (١ - ١٠). صورة عن الطبعة المصرية، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٣. حياة الحيوان الكبرى للدميري (١ - ٢). مصر، ١٢٩٢هـ.
١٤. رحلة الإمام الشافعي، رواية تلميذه الربيع بن سليمان الجيزي. المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٥٠هـ.
١٥. سير أعلام النبلاء للذهبي (١ - ١٨). تحقيق شعيب الأرنؤوط، الجزء العاشر تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
١٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب للعماد الحنبلي (١ - ٨). القاهرة، ١٣٥٠ - ١٣٥١هـ.
١٧. صفة جزيرة العرب للهمداني. تحقيق محمد بن علي الأكوخ الحوالي وحمد الجلسي، دار اليمامة، الرياض، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
١٨. صفة الصفوة لابن الجوزي (١ - ٤). حيدرآباد الدكن، ١٣٥٥هـ.
١٩. «صورة من النثر الفني المبكر في اليمن على ضوء كتاب الهمداني صفة جزيرة العرب: نموذج بشر بن أبي كبار البلوي» لوداد القاضي، في مجلة الفكر العربي (بيروت) العدد ٢٥ (كانون الثاني - شباط، ١٩٨٢م) الصفحات ٣٣٠ - ٣٥٩.
٢٠. طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١ - ٢). صورة عن الطبعة المصرية، دار المعرفة، بيروت.
٢١. طبقات الشافعية للأسنوي (١ - ٢). تحقيق عبدالله الجبوري، دار العلوم، بغداد، ١٩٨١م.
٢٢. طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (١ - ١٠). تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٧٦م.
٢٣. طبقات الفقهاء الشافعية للعبادي. تحقيق غوسطا فيتستام، ليدن، ١٩٦٤م.
٢٤. طبقات فقهاء اليمن لابن سمره. تحقيق فؤاد سيد، صورة عن الطبعة المصرية، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. غاية الأمان في أخبار القطر اليماني ليحيى بن حسين بن القاسم. تحقيق الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة، ١٩٧١م.
٢٦. الفهرست لابن النديم. تحقيق رضا تاجد، طهران، ١٩٧١م.
٢٧. قرة العين لابن البديع. تحقيق محمد علي الأكوخ الحوالي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
٢٨. الكامل في التاريخ لابن الأثير (١ - ١٣). تحقيق تورنبرج، دار صادر، بيروت، ١٩٦٥ - ١٩٦٧م.
٢٩. المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء (١ - ٤). القاهرة، ١٣٢٥هـ.
٣٠. معجم الأدباء لياقوت الحموي (١ - ٧). تحقيق د.س. مرجليوث، القاهرة، مطبعة هندية بالموسكي، الطبعة الثانية، ١٩٢٣ - ١٩٢٥م.
٣١. مناقب أحمد بن حنبل لابن الجوزي. طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
٣٢. مناقب الشافعي لأبي بكر البيهقي (١ - ٢). تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٠ - ١٣٩١هـ / ١٩٧٠ - ١٩٧١م.
٣٣. مناقب الشافعي لفخر الدين الرازي. المكتبة العلمانية، القاهرة، ١٢٧٩هـ.
٣٤. الوافي بالوفيات للصفدي (الجزء الثاني). تحقيق س. ديدرينغ، فيسبادن، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٣٥. وفيات الأعيان لابن خلكان (١ - ٨). تحقيق الدكتور احسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨ - ١٩٧٢م.

## سد مأرب القديم والجديد

• يوسف محمد عبدالله

جامعة صنعاء

لم يتمكن الانسان من الخروج من حلقة العصور الحجرية والتي لم يكن فيها الانسان شيئاً مذكوراً، الا عندما بدأ يصطنع الحضارة.. والحضارة لا يصنعها الا المستقرون من بني الانسان.. وكان أساس التحول الى مرحلة الاستقرار هو الزراعة. ولم يستطع الانسان أن يطور أمور الزراعة الا عندما استقر على ضفاف الأنهار والوديان، حيث الماء الوفير والتربة الغرينية الخصبة.. ولم يكن ليتسنى له ذلك دون اقامة نظام للري يمكنه من الاستفادة الحسنى من الماء الغزير والتربة الطيبة و يكفل بذلك انتاج الغذاء الجيد والفائض.. وهو أمر لا يتم الا في اطار رحلة أرقى من المعاش.. هي حياة التحضر ومجتمع المدينة.. ويعتقد العلماء ان المنطقة الرئيسية التي توفرت فيها الشروط اللازمة لنشوء تلك الحضارة الزراعية هي منطقة غرب آسيا وخاصة بلاد ما بين النهرين ووادي النيل وحوض نهر السند، واصطلحوا على اعتبار تلك البقاع مهد الحضارات القديمة..

وتقع جزيرة العرب بما في ذلك بلاد الشام وبلاد اليمن ضمن منطقة غرب آسيا وهي مجاورة بل ملامسة لبقاع مهد الحضارات القديمة، وتتوفر فيها الشروط اللازمة لنشوء الحضارة الزراعية.. ولذلك فانه من الممكن ان تكون بلاد اليمن (جنوب الجزيرة العربية) قد شهدت أيضاً مراحل التحول الحضاري الزراعي الذي عهد في الحضارات الأولى المجاورة، وربما في الأزمنة نفسها وانها في حقيقة الأمر ينبغي أن تكون جزءاً من بقاع مهد الحضارات وامتداداً لها.. ولا بد من البحث والتفتيق عن تلك الحضارات التي أهملت ولم تدخل ضمن بقعة الضوء الأثري بل انها لم تتل حظها من الجهود الأثرية كما نالته بقاع وادي النيل ووادي الرافدين وغيرها.. وان ما يعرفه العلماء عن سد مأرب ونظام الري التابع له من خلال ما توفر من معلومات ينبىء عن دراية عميقة بشؤون الزراعة وأنظمة الري. وان السد، كما يعهد في شكله المتطور الذي يعود تاريخه حسب المعلومات المتوافرة الى الألف الأولى قبل الميلاد، ليس سوى محصلة لتجربة حضارية طويلة ورائدة.. اذ أن نظام الري في ضفاف الأنهار، وهي دائمة الجريان، يقوم على قاعدة شق الترع من الأنهار وحسن التعامل مع مواسم الفيضانات، بينما يقوم نظام الري في الغالب في ضفاف الوديان وهي موسمية الجريان، على قاعدة اقامة سدود تحويلية عبر مجاري الوديان بحيث تحسن تصريف السيول بسرعة ومرونة أبان مجيئها الى الحقول على جوانب الوديان. كما أن السدود تقتضي اقامتها حاجة موجبة وظروف خاصة بالوديان الجافة، وهي حاجة لا تستدعيها ظروف الأنهار الجارية والكبيرة ولهذا فان السدود في حقيقة الأمر هي من نتاج حضارة الوديان الجافة بل هي في الواقع من اختراع أهل تلك الحضارة..



وتومىء الدلائل الى أن حضارة وادي سبأ في مشرق اليمن لعبت دوراً كبيراً في نشوء فكرة السدود وتطویر أنظمة الري في الوديان الجافة ولقد اقترن ذكر سد مأرب عبر التاريخ بسبأ والواقع أنه ليس في تاريخ اليمن القديم ما يضاھي تاريخها، فسبأ الأرض والشعب والدولة هي عمود التاريخ اليمني القديم وتكوينه السياسي الكبير... وقد ارتبطت بسبأ معظم الرموز التاريخية القديمة لليمن.. فسبأ هو عند النسابة ابو حمير وكهلان ومنهما تسلسلت أنساب أهل اليمن جميعاً (و بلقيس). وان اختلف الناس في اسمها وحقيقتها وتفاصيل قصتها، فهي عندهم في جميع الأحوال ملكة سبأ، وهجرة أهل اليمن الى بقاع الجزيرة وخارجها وما نتج عن ذلك من ملاحم قد ارتبطت بشكل أو بآخر بسبأ وقيل في الأمثال (تفرقوا أيدي سبأ) وآخر دولة في اليمن قبل الاسلام عرفت عند الأخباريين بدولة حمير، ولكن ملوكها كانوا يحرسون على أن يتصدر القابهم الملكية لقب سبأ.. فكانوا يلقبون بملوك سبأ وذي ريدان (و ذو ريدان هم حمير). والبلدة الطيبة التي أشار اليها القرآن الكريم هي في الأصل أرض سبأ فتاريخ سبأ في حقيقة الأمر هو تاريخ الحضارة اليمنية في فجرها وازدهارها وأفولها.. وسد مأرب في أرض سبأ هو رمز تلك الحضارة نشأ معها وصاحب أوج نفوذها وواكب فترات ضعفها وقوتها، وشهد لحظات انهيارها وانهار على أثرها، بل ان صدی تاريخ تلك الحضارة ظل يتردد وعلى مسامع الزمن مرتبطاً بسد مأرب أية تلك الحضارة (لقد كان لسبأ في مسكنهم آية...).

وليس بوسع المرء أن يقرر بثبات وبدقة متى نشأت حضارة سبأ، فالأخباريون العرب يذكرون أن تلك الحضارة موعلة في القدم. ولكنهم لا يتفقون في تحديد الأزمنة بل يتجاهل معظمهم تقدير مدى ذلك الايغال في القدم. ومجمل قولهم في هذا الصدد أن قحطان هو أول من ملك أرض اليمن وأول من تتوج بها، وهو جد عبد شمس بن يشجب بن يعرب بن قحطان الذي تسمى بسبأ، وهو الذي بنى سد مأرب وكان العقب والذكر والملك لولديه حمير وكهلان. أما العلماء المحدثون فيجمعون على أنه كان لسبأ حضارة راقية في أرض سبأ نشأت قبل الميلاد بقرون.. ولكنهم يختلفون في مبدأ نشوء تلك الحضارة، ومرد ذلك الاختلاف الى كون الدلائل الأثرية المتوفرة على كثرتها، ما زالت ناقصة وقاصرة، وأن الشواهد الكتابية التي عثر عليها لا تزال غير كافية، ولا تفي تماماً بحاجة الباحث، إن هو أراد إعادة رسم الصورة التاريخية الجلية لتلك الحضارة العربية العريقة. وللانصاف فان اليمن لم تنل من حظ الدراسات الأثرية والاكتشافات التاريخية ما نالته مواقع الحضارات القديمة الأخرى، بل انها لم تنل ما تستحقه فعلاً، إذ لم تكن اليمن في العصر الحديث في منطقة الضوء كمصر او العراق أو بلاد الشام أو الهند، وقد إعتاد الناس في العصر الحديث ان يتحدثوا عن حضارات الشرق القديمة مثل مصر وبلاد الرافدين، وعن حضارات اليونان والرومان، وقل ان يلتفت الباحث منهم الى ذكر حضارة قامت في اليمن، ولم تكن بالنسبة لهم تلك الأخبار الموثقة في المؤلفات العربية عن اليمن القديمة والمعلومات المتفرقة في المصادر الكلاسيكية والكتب الدينية سوى بضع رموز تاريخية باهتة، تستجر شبح الماضي وتضفي عليه شيئاً من سحر الشرق ومكنونات أسرارها، أكثر من كونها عندهم قرائن وأدلة بينة تومىء الى تلك الحضارة وتستشرف آفاقها التاريخية البعيدة، ومع ذلك فقد أثمرت الجهود العلمية القليلة التي بدأت في اليمن منذ القرن الماضي، واستمرت على تقطع في هذا القرن، وخاصة تلك الجهود التي بذلت منذ مطلع العقد الثامن. وبإمكان المرء أن يزعم أنه رغم ذلك القصور واعتباراً لما توافر من شواهد أثرية وقرائن دالة، أن الحضارة السبئية كانت موجودة في مطلع الألف الأولى قبل الميلاد على الأقل، وأن هذه الحضارة قد تركزت أولاً في المناطق الشرقية من اليمن، حيث تلتقي سفوح الجبال والصحراء وعلى ضفاف الوديان التي تسيل من الجبال باتجاه الصحراء وتسمى

تلك الصحراء بمفازة صيهده، وهي في الواقع جزء من فلاة اليمن أو جزرها الشرقي والتي هي بمنزلة تهامة في غرب اليمن. وأهم الأودية التي تسيل باتجاه الصحراء هي وادي أذنة ووادي بيحان ووادي مرخة ووادي مذاب. وعلى وادي أذنة قامت مدينة مأرب عاصمة السبئيين وعلى وادي بيحان كانت تقع مدينة تمنع عاصمة القتبانيين، وعلى وادي مذاب كانت مدينة قرناو عاصمة المعينيين. وكان هناك أيضاً واديان مهمان ويجريان باتجاه البحر العربي في المحيط الهندي، ويصبان فيه، وعلى صلة متينة بمراكز الحضارة في مشرق اليمن وهما وادي حضرموت وكان يقع عليه كثير من مدن حضرموت الشهيرة، باستثناء شبوه العاصمة، مثل سيئون وتريم، ووادي بناوفيه نشأ تجمع الحميريين الذين استقروا في نهاية المطاف في أعلى الوادي، وبنوا عاصمتهم ظفار هناك. أما إلى الشمال من وادي الجوف فكان يقع وادي نجران وتصب فروعه في فلاة اليمن، أيضاً وعلى هذا الوادي قامت مدينة نجران، وكانت ملتقى طرق التجارة السبئية، ومركز انطلاق تلك التجارة نحو شمال الجزيرة وشرقها. ولا ريب أنه على الهضبة اليمنية وعلى ضفاف الأودية من مغرب اليمن قد قامت مستقرات هامة أيضاً، وقد لعبت دوراً كبيراً في تاريخ اليمن في فترات لاحقة، ولكن تناول ذلك يخرج عن إطار هذا الحديث. وكان من أسباب ازدهار الحضارة على ضفاف الوديان في المشرق مرور الطريق التجاري البري المشهور بطريق اللبان عبرها، ويرجح العلماء أن استئناس الجمل في الألف الثانية قبل الميلاد هو الذي أحدث ثورة النقل البري ووسع النشاط التجاري في الجزيرة العربية، فالجمل بماله من صفات جسمية يصلح للركوب وحمل الأثقال لمسافات طويلة وبلاد بعيدة لا تبلغ إلا بشق الأنفس، وخاصة عبر الصحراء، ولهذا ازدهرت التجارة البرية وحركة القوافل بين أرجاء الجزيرة، وكان أنسب طريق هو ذلك الذي يمر على موارد المياه في المناطق الخالية من الأوبئة حيث تلتقي الجبال بالصحراء وخاصة مشرق بلاد اليمن حيث كانت قد نشأت تدريجياً حضارة الوديان ومنها حضارة (السبئيين).

وكان اللبان مادة أساسية لدى تقديم النذور للالهة، كما كان المريستعمل في التحنيط وفي تحضير مواد التجميل، ويدخل كلاهما في تحضير الأدوية المركبة، وكان لهاتين السلعتين، على وجه الخصوص، اقبال كبير في العالم القديم، وكانا يستهلكان في بلاد ما بين النهرين وبلاد الشام وحوض البحر المتوسط وغيرها، فلذا اهتم أهل اليمن بإنتاجهما وإنتاج وتسويق غيرهما من السلع النادرة، وحرصوا على كتمان أسرارها في سبيل احتكار تجارتها ثم طوروها حيث عرفوا حركة الرياح الموسمية في المحيط الهندي وحذقوا الملاحة وبناء السفن وبذلك بدأوا يحسنون استغلال موقع بلادهم الجغرافي الممتاز ويقومون بدور الوسيط التجاري بين سواحل الهند وشرق أفريقيا من ناحية وشمال الجزيرة وحوض البحر المتوسط من ناحية أخرى. وهكذا أسهمت التجارة وموردها المالي الوفير بقسط وافر في انعاش الحياة العامة وازدهارها بمراكز الحضارة القديمة من مشرق اليمن وخاصة قلب تلك الحضارة في أرض سبأ وعاصمتها مأرب، والتي شيد على مقربة منها وفي مضيق وادي أذنة سد مأرب العظيم، آية ما وصل إليه السبئيون من رقي حضاري وكفاية اقتصادية ومهارة فنية في مجال السيطرة على المياه، ودراية وخبرة في مواجهة الظروف الطبيعية القاسية وحسن نظر وتدبير في استغلال تربة الأرض الطيبة.

تعتبر بقايا سد مأرب أهم شاهد أثري ودليل مادي على أن اليمن شهدت حضارة زراعية راقية وتكاد أن تقطع الدراسات المختصة والعديدة أن السد في شكله الأخير والذي تنبىء عنه الآثار والنقوش الباقية ليس سوى محصلة تجربة طويلة من الحياة الزراعية المتقدمة والمكثفة. كما تشير

الى أنه كان موجوداً بهذا الشكل الراقي في النصف الأول من الألف الأول قبل الميلاد.. بل ان آخر الدراسات التي أجريت في منطقة السد، وهي دراسة علمية جادة صدرت عام ١٩٨٣م، أثبتت أن أسس سد مأرب يعود تاريخها الى مطلع الألف الأولى قبل الميلاد على الأقل<sup>١</sup>.

ومن المعلوم ان تفجر سد مأرب قد ترك صدًى كبيراً وشاع ذكره في كتب التراث والأخبار خاصة وأنه كرم بالذكر في القرآن الكريم قال تعالى: (فاعرضوا فآرسلنا عليهم سيل العرم..) والعرم هو السد، وبمقدار ما كان تعميره رمزاً لازدهار حضارة اليمن القديم، صار تفجره ذكرى انهيار تلك الحضارة.. وكانت حادثة تفجره الأخير قريبة العهد من فجر الاسلام، وتناقل الناس أخبار الحادثة الكبيرة، وبقيت عالقة في أذهانهم، كما ارتبطت بهجرة أهل اليمن وتفرقهم في الأمصار، قبل الاسلام وبعد حتى صارت جزءاً من موروثهم وذاكرات ماضيهم، وتتجدد دوماً بالحنين وتعزز بالفخار فكان أن تضخمت أخبار السد عبر تواترها وغلب عليها روح المبالغة ونفس الملاحم، وامتزجت الحقيقة بالخيال واختلط مع تقادم العهد صوت التاريخ بصداه. فقالوا مثلاً، ان بناء السد هم العمالقة من قوم عاد. وقالوا ان بانيه هو سبأ بن يشجب وجعل مياه سبعين نهراً تصب فيه ولكنه مات قبل ان يتم تشييده.. فآتمه ملوك حمير.. وقالوا ما مجمله أن فأراً كبيراً ذا أسنان ومخالب حديدية قرضت حوائط السد الحجرية حتى تداعت كل المباني، وأهلكت الزرع.. وكان أهل سبأ قد علموا من كتبهم ونبؤاتهم أن سدهم كان قدره الهدم بواسطة فأر اسمه الخلد، ولذلك وضعوا قطة على كل فتحة بين حجرين، وعندما حان القضاء أتى فأر لونه أحمر الى احدى هذه القطط وهاجمها.. وعندما تراجعت القطة دخل الفأر في الفتحة وحفر فيها، ولما نزلت السيول وجدت شرخاً تسربت منه المياه، فتداعى السد وغمرت المياه الأراضي وملأت مساكن القوم بالتراب<sup>٢</sup>.

ولا ريب أن القارئ لتلك الأخبار سيجد في تفاصيلها شيئاً من الحقيقة، كوصف الأجزاء الباقية من السد، وذكر المصارف والقنوات، وتبيان دور السد في حياة الناس، وفضل الله عليهم في أرضهم الطيبة.. ولكن أحداً من هؤلاء المؤرخين والأخباريين لم ير السد أو آثاره – باستثناء الهمداني كما سيأتي – وقد دونوا ما سمعوه وما تواتر عندهم دون التثبت من الحقيقة، أو حتى التساؤل عما اذا كان بعض ذلك القصص معقولاً أم لا، كعادتهم في ذكر أخبار الأولين، من تقادم عهدهم، وبعدت الشقة بين عصرهم وعصور تلك الأمم التي سبقتهم في حين من الدهر.

ومن المعلوم أن سد مأرب قد عاصر عهود التاريخ اليمنى القديم أكثر من ألف وخمسمائة عام وقد شغل الناس ذكره في الجزيرة وملاً الأسماع ابان كان قائماً، وبعد تفجره صار ذكره من الموضوعات المفضلة لدى الأخباريين وقد ساعد على ذيوع صيته عندهم ذكره في القرآن الكريم واتخاذ من حادثة السد عبرة تعتبر لمن أعرض عن الله وجحد نعمائه.

ومع ذلك فان تلك الأخبار الطريفة والحكايا الشيقة الموشاة بضروب من الخيال العجيب، قد أضافت بحق الى ملحمة التاريخ اليمنى وأدبة الشعبي القديم صفحة رائعة من القصص الممتع الجميل..

على أن الاستفادة عموماً من تلك الأخبار قليلة خاصة حينما يكون المراد هو معرفة تاريخ السد وتطور بنائه ونمط تشييده وطريقة عمله، ونظام الري وشبكة القنوات التي كانت تنتظم ذلك والجدوى الاقتصادية والحاجة الزراعية من ذلك كله.

كما ان طبيعة الرواية القصصية وكونها تهدف للمتعة والفائدة معاً، وكذلك منهج العصر في التدوين وتناول أخبار اليمن، قبل الاسلام. وبحكم تقادم العهد والبعد عن اليمن فان تلك الأخبار

قد لا تسعف في معظمها على تبين الامكانيات الفنية والشروط الطبيعية والظروف الجغرافية والمناخية التي اكتتفت عملية بناء السد، وأمّلت نظام الري التابع لها.. اذ أن الوصول الى بعض هذه المعارف يتطلب توفر دراسات حديثة ميدانية مفصلة لمنطقة السد، وأبحاثاً متخصصة تنتهج أساليب علمية، يقوم بها ذوو الشأن مثل علماء الجغرافيا ومهندسي الري وعلماء الأنثروبولوجيا، وعلماء الآثار القديمة والنقوش اليمنية وغيرهم..

وللانصاف فان شيئاً من ذلك قد تم فعلاً وأزعم أن طرفاً من تلك الأبحاث المتخصصة قد تحقق وأن معارف مفيدة بهذا الخصوص قد توفرت، علماً بأن لسان الحال في هذا الأمر ما زال ماثلاً وهو: أن الطريق الى مأرب شاق وطويل.. اذ لا بد من حشد الجهود لاستكمال تلك الدراسات حتى يتسنى لنا اعادة رسم الصورة التاريخية الممكنة والمعقولة لذلك السد العظيم، وفق أصح المعلومات المتوفرة، وأسلم النتائج التي توصلت اليها الجهود العلمية<sup>٢</sup>.

سبق وأن ذكر أن أرض اليمن تقع في جنوب جزيرة العرب، أي في جنوب غرب آسيا، وضمن البقاع التي شهدت فجر الحضارة الانسانية. وانها كغيرها من مواطن الحضارات القديمة في الأطراف الشمالية للجزيرة العربية، تتوفر فيها الشروط الطبيعية اللازمة لحياة الاستقرار، وهي وان كانت خالية من الانهار الكبيرة الدائمة الجريان، الا أن فيها الوديان التي تجري فيها المياه موسمياً على جانبي النطاق الجبلي الذي يمتد عبرها.. وفيها القيعان الفسيحة التي تقع في ما بين القمم الجبلية التي تعلو الهضبة اليمنية. تلك الهضبة التي تشكل امتداداً لسلسلة جبال الشراه الطويلة الممتدة عبر الجزيرة العربية، بموازاة البحر الأحمر غرباً والصحراء العربية شرقاً. وتزداد تلك المرتفعات الجنوبية ارتفاعاً ملحوظاً عن غيرها بحيث يجعل منها مساقط حسنة للأمطار التي تحملها الرياح الموسمية القادمة من المحيط الهندي.. فتَهطل عليها الأمطار بغزارة في الربيع والصيف. وتنحدر مياه تلك الأمطار وتسيل في أودية كثيرة على جانبي السلسلة الجبلية. ثم تمر عبر الأرض المنبسطة غرباً، أي ساحل تهامة، وتصب في البحر الأحمر. ومنها ما يجري جنوباً عبر المنحدرات الجنوبية و يصب في السهول الجنوبية، وقد يصل الى البحر العربي. أو يجري شرقاً باتجاه الصحراء (الربع الخالي) فتبتلعه الرمال.

وفي هذا المكان الجغرافي من الجزيرة العربية، وبكل ما حباه الله من خصائص ومواصفات جغرافية تشهد الأرض الانتصار البشري الذي يصطنع الاستقرار، ويستوجب العيش والتعايش. الاستقرار الذي يعتمد على الزراعة وحسن الاستفادة من الشروط الطبيعية المواتية، فنشأت ضمن هذا الاطار مدنية قديمة وحضارة عريقة.

ان العمل ضمن هذا الاطار الجغرافي وضمن الظروف القاسية فيه يحتاج الى توفير الايدي العاملة التي تقيم الحواجز، وتبني السدود، وتحث الأرض، وتصون مرافقها وتحتاج الى نظام من الري يعتمد اسلوب العمل المنظم والمنتظم، ولا تنجز هذه الأمور الا بإرادة جماعية وقوى متحدة وفي اطار سلطة مركزية قوية، تكفل سير هذه الأمور وتتفرض غبار الكسل عن الناس وتردع الأنانية لديهم، بما يحقق الاستفادة القصوى من الموارد الطبيعية، حتى يتوفر الماء والغذاء اللازمين للمحافظة على بقاء السكان المستقرين في الوادي<sup>٤</sup>. وكانت أنظمة الري التي أقامها أهل اليمن قديماً في الوديان تختلف باختلاف الشروط المكانية والمناخية للمنطقة والشروط الطوبوغرافية الخاصة بالوادي.

و يعتقد العلماء المختصون ان مناخ بقاع مهد الحضارات القديمة مثل بلاد الرافدين ووادي النيل وكذلك مناخ اليمن في جنوب جزيرة العرب لم يطرأ عليه تغيير كبير منذ فجر التاريخ، أي منذ

الفترة المبكرة من التاريخ التي تلت العصور الحجرية السحيقة، وهي الفترة التي تميزت بقيام حضارات راقية، ودلت عليها شواهد كتابية، (راجع سيتون لويد في كتابه آثار الرافدين ص ١٤)°. وان الظروف المناخية التي كانت تكتنف الحضارات القديمة في الشرق قبل أربعة آلاف عام هي نفسها تقريباً هذه الأيام. والشواهد الأثرية والتاريخية من تلك الفترات تومىء الى ذلك. وكما ان نظريات اختلاف المناخ لم تقدم أدلة قاطعة على دعواها وهي لا تزال موضع خلاف كبيراً. اذ كيف يقيم سكان وادي مأرب سداً مكلفاً للسيطرة على المياه، ان كانوا حينئذ يحيون في فترة الرطوبة التي تلت انحسار الجليد. والواقع ان الحاجة ام الاختراع كما قيل.. فالمطريتنزل في اليمن اجمالاً في موسمين ربيعي (مارس - مايو) وصيفي خريفي (يوليو - سبتمبر)، وذلك بفعل تيار موسمي جنوبي يكون على شكل كتلة هوائية رطبة تتحرك شمالاً في الجانب الافريقي ولا تلبث ان تبرد عندما تصل الى منطقة الساحل اليمنى.. ثم تتجه هذه الكتلة الهوائية نحو الجبال حيث يصدر عنها عواصف رعدية قوية متقطعة لا تلبث ان تسقط الأمطار على الهضبة اليمنية..

و يتفاوت معدل سقوطها السنوي على المناطق تفاوتاً كبيراً قد يصل في أقصاه الى (١٢٠٠مم) في المناطق الجنوبية الغربية وفي أدناه (١٠٠مم)، كما هي الحال عليه في منطقة مأرب<sup>٧</sup>. وينتج عن هذه الأمطار المفاجئة والغزيرة سيول قد تملأ الوديان في ساعات قليلة.. وللاستفادة من تلك السيول، وبحكم الحاجة تمكن اليمنيون القدماء من تطوير أنظمة للري تتلاءم مع تلك الظروف، بحيث تتمكن من السيطرة على المياه وتحتوي اندفاع السيول، وتتحكم في مجراها وتسهل تحويلها وتوزيعها للحقول بأسرع وقت ممكن، وقبل ان تصب في البحر أو تغور في الصحراء. وكان لا بد وان يختلف نظام الري ومنشآته في اليمن عنه في وادي النيل وبلاد ما بين النهرين، حيث تعتمد الزراعة هناك على أنهار يجري فيها الماء الغزير طول العام، دون توقف، ويقتصر جهد الانسان فيها على شق الترع وضبط فيضان الأنهار في مواسمها، بحيث لا تغمر الأراضي المزروعة أو تخربها.. أما في اليمن فالوديان جافة ولا يسيل الماء فيها الا في فترات قصيرة من السنة، ويأتي أحياناً من مساقط شتى وبعيدة، متجمعاً على شكل سيول جارفة تندفع الى الأمام، وتغمر السهول على غير هدى. واذا لم يسيطر عليها فان سيول الوديان الشرقية تضيع في رمال الصحراء او في مياه البحر في حالة الوديان الغربية والجنوبية، ولا يستفاد منها في مجال الزراعة الا بمقدار يسير.

و يعتقد العلماء ان الانسان بدأ يزرع الأرض زراعة بدائية وسهلة. وكان ينتظر حتى يجف بعض الأرض في أسفل الوادي بعد أن يغمره السيل في مواسم المطر. ثم يبذر الحب في تلك الأرض التي أخصبها الغرين الذي تأتي به السيول. ثم كانت الخطوة المنطقية التالية ان يكتشف الانسان ان السيول قد تجرف تلك التربة الغرينية، وان الحفاظ على تلك التربة والسيطرة على كمية أكبر من المياه يوفران له أرضاً أوسع وفائضاً زراعياً. فكان أن بنى سداً ليحجز التربة، حتى اذا ارتفع السد ارتفاعاً بينا عن بطن الوادي قام بعمل مصارف جانبية لتحويل المياه الى الحقول على جانبي الوادي.. واقتضى ذلك انشاء شبكة منظمة من قنوات الري الرئيسية والفرعية<sup>٨</sup>.

شيد سد مأرب على وادي (أننة) بين مأزمي الجبلين، البلق الشمالي والبلق الأوسط وجبال البلق هي سلسلة من الجبال تؤلف الحاجز الأخير للمرتفعات الشرقية، قبل أن تلتقي بالصحراء. والصحراء المعنية هي ذلك الجزء من فلاة اليمن (أو جزر اليمن الشرقي) الذي يمتد بين مأرب وشبوة، وتصب فيه معظم أودية المشرق، ويسميه الجغرافيون العرب بمفازة صيهده، و يطلق عليه حالياً اسم رملة السبعتين.

و بين مازمي الجبلين المذكورين يضيق وادي أذنة بحيث يكون موقعاً طبيعياً يصلح لاقامة سد. وتتسع منطقة التجمع في أعلى المضيق بحيث تبدو وكأنها حوض مثالي لاحتواء المياه<sup>٩</sup>. وادي أذنه (وهو أذنت في النقوش اليمنية القديمة أيضاً) هو أعظم أودية اليمن وميزابه الشرقي. وتشمل مساقطه أكبر مساحة بين مساقط أودية اليمن الأخرى (و يقصد بالمساقط هنا منطقة تجمع أمطار الوادي أو الحوض الذي تسيل فيه المياه التي تفضي إلى الوادي). وتقع مساقط أودية اليمن عموماً في النطاق الجبلي الضخم الذي يمتد من الجنوب إلى الشمال مكوناً الهضبة اليمنية. وإلى الغرب والشرق والجنوب، وابتداءً من خط تقسيم المياه والذي يفصل بين مناطق التجميع، تنحدر وديان كثيرة تسيل بمياه الأمطار التي تنزل في مواسم معلومة. وتتفاوت كمية ما تجري به تلك الوديان من مياه حسب كمية الأمطار الهاطلة، في الغالب، روافد فرعية، تفضي جميعها في وديان رئيسية مثل وادي أذنة.. ومن باب المقارنة فإن مساحة مساقط وادي مور، وهو من جهة أخرى ميزاب اليمن الغربي، تقدر بحوالي (٧٥٠٠) كيلو متر مربع، ومساحة مساقط وادي بنا (٥٩٠٠) كيلو متر مربع، ومساحة وادي مذاب في الجوف، (٢٧٠٠) كيلو متر مربع، بينما تقدر مساحة مساقط وادي أذنة بحوالي عشرة آلاف كيلو متر مربع، وهي مساحة شاسعة تعادل مساحة لبنان تقريباً<sup>١٠</sup>.

وتشغل مساقط وادي أذنة حيزاً كبيراً من المرتفعات الشرقية منحدراتها.. وترسم الخرائط وخطوط تقسيم المياه الجغرافية إطاراً عاماً لحوض الوادي (مساقط الوادي) يبدأ شرق رداع ويمر شرق يريم وشرق ذمار، ثم شرق صنعاء. أي أنه يشمل في أذناه ناحية رداع وناحية ذمار وناحية الحدا وناحية جحانة وناحية صرواح وفي أقصاه يشمل أيضاً بعضاً من نواحي العبدية والسوادية وبلاد الروس وبني بهلول وسنحان وبعضاً من ناحيتي الجوبة وبني ضبيان ومأرب نفسها. والواقع أنه ليس في المتناول خرائط مفصلة تحمل أسماء الأودية والروافد الفرعية والرئيسية داخل ذلك الإطار. ومبلغ العلم أن (جلالزr) قد حاول قبل قرن من الزمن أن يرسم خارطة لمساقط وادي أذنة تحمل أسماء روافده الرئيسية.. ولكن هذه الخريطة لا تفي بالغرض، خاصة وانها رسم تقريبي وفي حدود إمكاناته حينذاك<sup>١١</sup>.

وفي حوزتي خارطة دقيقة ومكبرة تشمل فيما تشمل (حوض) وادي أذنه كله ولكنها مع الأسف تخلو من ذكر أسماء الأودية والأمكنة التي قد تيسر للباحث تتبع تلك الأودية والتي تفضي إلى وادي أذنة، وتحديدها بوضوح ودقة<sup>١٢</sup>. وفي دراسة (د. مجريه) عضو البعثة الإيطالية الأثرية التي قامت في ١٩٨٠ بمسح أولى لمنطقة (الوديان) في (حوض) وادي أذنة خارطة مرفقة لميدان العمل ولكن المرء لا يجد فيها سوى ذكر لثلاثة وديان هي وادي مسور الآتي من خولان الطيال وامتداده وادي النبعة. ثم وادي حيكان القادم من ناحية الحدا وزراجة. (ريدان ٤/ ١٩٨١، ص ٢٠٤)<sup>١٣</sup>.

ومبلغ العلم أن الحسن بن أحمد الهمداني هو خير من حاول أن يفصل ذكر أهم الأودية التي تفضي سيولها إلى وادي أذنة.. وتبقى مادته التي ضمنها كتابة صفة جزيرة العرب رغم قدم بعض التسميات واندثارها دليلاً حسناً بهذا الشأن. كما لا تخرج تلك المادة، في مجملها عن الإطار العام الذي ترسمه الخرائط الحديثة<sup>١٤</sup>.

وتذكر بعض كتب الأخبار أن عدد الوديان التي تصب في وادي أذنة هي سبعون وادياً والواقع أنه ليس في المتناول اليوم أي إحصاء دقيق لها، وقد اكتفى الهمداني بالقول أن شعبه وفروعه كثيرة ولم يذكر عدداً محدداً لها<sup>١٥</sup>.

إلا أنه من المعلوم أن مساقط وادي أذنة تشمل شعباً ومأتي ومسيلات وروافد وديان كثيرة

تشكل شبكة معقدة ومتداخلة وليس كل مياه المساقط المذكورة تنزل كلها الى مارب كما أن ليس كل مياه الوديان النازلة تصل دوماً الى وادي أذنة.

يقول الهمداني في الصفة (ص ١٤٧ - ١٤٩)<sup>١٦</sup>: ثم ميزاب اليمن، وهو أعظم أودية المشرق كما مور أعظم أودية المغرب، وشعابه وفروعه كثيرة، فاما من ناحية رداع فالعرش والمواقع التي قد ذكرها الرداعي في قصيدته، بالقرب من رداع (والا حالة هنا الى أرجوزة الحج لاحمد بن عيسى الرداعي والتي أوردها الهمداني في آخر كتاب الصفة..ومن الأمكنة التي ذكرها الرداعي قرب رداع (السليل والأغوال وأحرم والقهر). راجع الصنعة ص (٤٠١ - ٤٠٣)<sup>١٧</sup>، (وردمان وقرن)، (وردمان أرض تحمل اسمها الى اليوم..وكانت مقاطعة كبيرة تمتد الى السوادية والمعسال وسارع ونجد الحاج) «وقرن سبعة أودية كبار منها المأذنة والغولة والحجلة». (وقد زرت بعض هذه المناطق في ناحيتي السوداية والعبدية. والى قرن ينسب التابعي المشهور اويس القرني).. «ومن جانب دمار و بلد عنس جميعاً، وهو مخلاف واسع، وسمع به بينون وهكر وجميع ما ذكرنا في كتاب الاكليل من المحافد العنسية، و بلد كومان و بلد الحدا و جبل اسيل و رخمة (وكلها مواضع معروفة باسمائها الى اليوم)، و جبال بني وابش من مراد و جبال كراد و بلد قائفة من مراد، والدقرار جبل بني مالك من مراد وفجاءة (وقائفة هي قيفة. و جبل بني مالك وفجاءة يدخلان في مخلاف مارب)، ومخلاف ذي جرة و يكلي وجيرة (ومخلاف ذي جرة اليوم تقريباً بلاد سنحان و بلاد الروس و بعض ناحية جحانة و بعض ناحية الحدا، وكلها الى الجنوب من صنعاء)، وجهران وهران بسواد دمار، ومساقط بلد خولان من جنوبية وما تيامن من القحف ورمك وموضح<sup>١٨</sup>. (ومن أهم أودية خولان في ناحية جحانة، وادي مسور و يأتي من أسناف من غرب جحانة و يمر بجحانة ثم يذهب الى السهمان و يصب في وادي حبابض ثم يذهب الى مارب، و ينضم اليه وادي هروب و وادي الكبس وهما بالجنوب من جحانه، كما ينضم اليه وادي فروى و وادي الاعروش و بني شداد (راجع الويسي ص ٦٩ - ٧٠)<sup>١٩</sup>.

و يصنف مناخ مساقط وادي أذنه بأنه مناخ شبه مداري، وأمطارها موسمية، و يقدر معدل نزول المطر فيها سنوياً بحوالي (٢٠٠مم) و يتفاوت المعدل في المنحدرات الشرقية عموماً بين (١٠٠ و ٤٠٠مم). ومنطقة مارب نفسها تدخل ضمن المناطق الجافة حيث يقل فيها المطر و يأتي دون انتظام وهو اجمالاً لا يكفي لسد الحاجة ومعدل نزول المطر فيها منخفض و يتراوح بين (٥٠ و ١٠٠مم). و ربما تتضح الصورة أكثر إن علم المرء أن الحد الأقصى لمعدلات المطر في اليمن عموماً يبلغ (١٨٠٠مم) وهو المعدل الأقصى في المرتفعات الغربية، وأن معدلات بعض المناطق المتاخمة لمساقط وادي أذنة متفاوتة وتكون كالتالي: صنعاء (١٩٥مم)، يريم (٤٦٩مم)، سمارة (٨٦٥مم)، إب (٣٩٢مم) (راجع بهذا الخصوص برونر ص ١١، التقرير السويصري ص ١٠/١). وتذكر هذه المصادر استناداً الى دراسات أولية واحصاءات تقريبية ان السيول التي تجري في وادي أذنة موسمياً لا تبقي على حال واحدة، وتستمر في الجريان لمدة ١٥ يوماً خلال فترة نزول الأمطار في الربيع (ابريل/ مايو) ولمدة قد تصل الى ٤٥ يوماً في فترة الصيف/ الخريف (يوليو/ سبتمبر). و يستفاد من الدراسات التي أجريت لظروف المكان الطبيعية والجغرافية ضمن اطار وادي أذنة ومساقطه، أن كمية المياه المنحدرة من تلك المساقط متغيرة ومتفاوتة. وقد قدرت اجمالاً بمتوسط (٢٠٠ مليون) متر مكعب. كما تختلف قوة اندفاع السيول المتدفقة الى الوادي بين الفترة والأخرى، و يقدر متوسط قوة اندفاعها في عامين حوالي (٩٥٠) متر مكعب في الثانية<sup>٢١</sup>.

أقام السبثيون القدماء سد مأرب لاحتواء تلك السيول والسيطرة عليها مع ما تحمله من طمي وأحجار وأشجار ثم ليصمد أمام قوة اندفاعها دون أن يتصدع، مؤدياً الغرض من اقامته، وهو تحويل السيول الى قنوات الري التي تسقى الحقول على جانبي وادي أذنه أطول فترة ممكنة.. ولا ريب أنهم كانوا يدركون ان ذلك يقتضي تشييد سد قوي ومحكم يفوق طاقته امكانات سد عادي. ولا بد أن يكون للسد مصرفان كبيران على جانبيه لا يقل بناؤهما عن السد نفسه ثباتاً واحكاماً. فكان أن درسوا طوبوغرافية المكان دراسة جيدة واستفادوا استفادة قصوى من الامكانات الطبيعية والجيولوجية الملائمة بحيث شيّدوا السد على قاعدة صخرية في الوادي وفي مضيق ملائم يتيح شق مخارج جانبية واسعة عبر صخور الجبلين. ويرى العلماء أن اختيار المكان مثالي، اذ انه من الصعب اقامة منشأة سد متين كسد مأرب على قاعدة ترابية وبدون ربط جداره وصدقيه ربطاً محكماً بالصخر في أسفلي جبلي البلق<sup>٢٢</sup>. اذ أن مياه السيول رغم تقطعها وندرتها الا أنها عندما تأتي قد تأتي بقوة وعلى غير نظام وتحمل معها مفاجآت كبيرة قد تصيب السد ومرافقه بالضرر البالغ.

وتفيد الدراسات الأثرية لبقايا منشآت سد مأرب وكذلك الدراسات التي اعتمدت طرائق البحث الجيومورفولوجية كتحليل ترسبات التربة في منطقة السد والدراسات التي عنيت بوضع تخطيط لمنطقة السد القديمة استناداً الى الطرق القديمة او بتخطيط الاوضاع الزراعية الحاضرة ان المنشآت الأساسية التي قام عليها نظام الري القديم في منطقة سد مأرب تتألف مما يلي: (راجع على الأخص، احمد فخري، اشميدت، برونر، التقرير السويصري)<sup>٢٣</sup>.

— سد مأرب نفسه او جدار السد الذي يحجز الوادي.  
— المصرفان الكبيران اللذان تخرج بواسطتهما المياه من جانبي السد او الصدفان، او الهو يسان.  
— القناتان الرئيسيتان اللتان تربطان المصرفين بالجنتين.  
— مقاسم المياه في الجنتين وهي سدود تحويلية صغيرة تقسم المياه التي تصلها من القناتين الرئيسيتين.

— شبكة الري المؤلفة من القنوات الفرعية والتي تسقى الضياع والحقول.  
— حقول الجنتين بأشكالها المستطيلة والمربعة والتي تكون في مجملها أرض الجنتين في وادي سبأ (وادي عبيدة حالياً).

ورغم ان دراسة هذه المنشآت لم تكتمل، ان لم تكن بالفعل في أول الطريق، الا أنه من الممكن ان يصف المرء أثارها في حدود ما تيسر من امكانات بل ربما كان من المفيد ان يحاول المرء رسم صورة تقريبية وفي حدود ما توفر من بيانات لأهم تلك المنشآت وهي منشأة جسم السد نفسه، أي الحاجز بمصرفيه.

سبق وان ذكر ان إنشاء سد مأرب كان استجابة لظروف طبيعية واجتماعية معينة، وحاجة ملحة اقتضتها ضرورة السيطرة على المياه في ظل تلك الظروف. وكان لا بد وان يصمم السد ويفصل بناؤه بما يلائم تلك الظروف ويلبي تلك الحاجة وفي شروط الواقع المادية وحسب امكانات العصر الفنية..وقد أدى ذلك كله الى اقامة سد ثنائي الوظيفة. يقوم برفع منسوب سيول وادي أذنه الى مستوى معين بحيث يسهل منه سقي الحقول الممتدة على جانبيه والتي ترتفع بطبيعة الحال بضعة أمتار عن بطن الوادي، وفي الوقت نفسه يقوم السد بحجز وادي أذنه كله وتحويل ما فيه من سيول الى تلك الحقول عبر مصرفين جانبيين وطيدي البناء. أي أن السد قد صمم بحيث يتعامل مع السيل مباشرة، يحتويه اولاً ثم يسرع في تصريفه. فهو في حقيقة الأمر حاجز لتحويل مجرى الوادي أكثر منه صهريج لخزن المياه ثم توزيعها عند الحاجة. اذ لو كان السد قد اقيم بغرض الخزن لتناقصت



سعة الخزن تناقصاً مطرداً نظراً لحجم الطمي الذي تحمله السيول سنوياً وما يصاحب ذلك من مواد أخرى كالحجارة والأخشاب. و يقدر حجم الطمي الذي تحمله السيول سنوياً الى بطن السد بمليونين ونصف مليون متر مكعب<sup>٢٤</sup>.

وتقدر سعة السد في بداية امره بحوالي (٥٥) مليون متر مكعب وهذا يعني ان السد سيمتلئ بالطمي في أقل من قرن من الزمان. على أن الدلائل المتوفرة تشير الى أن السد بقي قائماً أكثر من ألف عام، واملأوه بالطمي لم يلغ وظيفته، بل أنه من المنتظر أن يمتلئ بطن السد تدريجياً بالتراب والحجارة وما شابه ذلك حتى في حالة كونه سد تحويل وليس خزاناً. ولا يفيد حينئذ اعلاء جدار السد لمواجهة ضغط الرواسب الطمي وسرعة تدفق السيول. اذ لا بد من انكسار جدار السد يوماً ما نتيجة ضغط الترسيبات في بطن السد عبر السنين. وعندما ينكسر السد تجرف المياه المتدفقة الى الوادي بعض ما في السد من ترسيبات «فيتنفس»، ولهذا يعتقد أن السبئيين قد اهتموا الى حل عملي وسليم وهو أن يتركوا السد زمناً حتى يمتلئ بالرواسب. و يقدر العلماء الذين عنوا بدراسة الترسيبات في باطن السد ان انكسار «العزم» بسبب الترسيبات الخشنة يمكن ان يحدث كل قرن مرة واحدة. ومما قد يؤيد مثل هذا الاستنتاج ما ورد في النقوش اليمنية القديمة. حيث تذكر تصدع سد مأرب في الفترات المتأخرة ثلاث مرات وتؤرخ لذلك مباشرة او بطريقة غير مباشرة بالتقويم الحميري<sup>٢٥</sup>. وربما ليس من باب الصدفة ان يكون الفرق بين كل تصدع وآخر حوالي قرن. و يرى (برونر) أنه اذا كان سعة سد مأرب الكبير في بداية امره حوالي (٥٥) مليون متر مكعب وكان حجم الطمي النازل سنوياً الى داخل «بحيرة السد» حوالي اثنين ونصف مليون متر مكعب. واذا كان بالتالي متوسط قوة اندفاع السيول في السد لمدة عامين حوالي (٩٥٠) م<sup>٣</sup>/ث ومتوسط ١٠ سنوات (٣٧٥٠) م<sup>٣</sup>/ث ومتوسط ١٠٠ عام حوالي (٧٢٥٠) م<sup>٣</sup>/ث فان طاقة أي سد عادي حينئذ لا تقدر على استيعاب تلك السيول وطميها وقوة اندفاعها بل ان جسم أي سد عادي لا يمكن ان يصمد أمامها لفترة أكثر من قرن<sup>٢٦</sup>. ولهذا فان سد مأرب العظيم قد صمم وشيد بدقة ومتانة واحكام بحيث يخدم الغرض منه قرون طويلة وبحيث لا يتهدم السد ومرافقه جميعها ان انكسر جداره مرة في كل قرن.. وانما يكون الانكسار بمثابة (تنفيس) لباطن السد الممتلئ بالطمي .. أي أن الانكسار حينئذ قدر محتوم وكارثة لا بد منها ولكنها كارثة محدودة الأثر على الغالب بل ربما جاز أن يقال انه يسهل بفضلها حينئذ استخراج بعض الترسيبات من بطن السد الى بطن الوادي بالإضافة الى ما جرفته السيول فعلاً باستعمال الامكانيات المتاحة لحر (جرف) بعض التراب الى الوادي<sup>٢٧</sup>. تماماً كما هي عادة الناس اليوم حيث «يحرون» جربهم بين الفينة والاخرى تنظيفاً للجربة ودعماً (للاعرام).

وفي سد مأرب كان لا بد من مشاركة الأيدي العاملة والسواعد الفتية في تنظيف باطن السد، قدر الامكان واستخراج الحجارة والأخشاب وغيرها، مما قد ينفع الناس في سد حاجتهم من مواد البناء والوقود وما شابه ذلك.. وبذلك يهيأ السد للعمل من جديد لفترة طويلة أخرى. واصلاح السد عملية غير سهلة ولا ريب ولكنها تحدث في كل قرن مرة واحدة.. وقد جرت العادة قديماً وتواتر العرف على أن تتوفر لذلك الارادة الجماعية المتحدة والسلطة المركزية القوية والامكانيات اللازمة.. و يهب حينها عدد هائل من الناس الى مكان السد بغية العمل والاشتراك في اصلاح الأجزاء المتصدعة منه وفي سبيل اعادته الى سابق عهده سوياً كما كان.

ولا ريب ان السد قد تصدع مرات عديدة لأسباب أخرى مثل السيول الكبيرة التي تنتج عن أمطار غزيرة وفيضانات نادرة مما يدخل عموماً في الكوارث الطبيعية، ومثل تصدع السد بسبب الزلازل.. وقد يحدث التصدع بسبب الاهمال وضعف السلطة، وحينئذ تكون الكارثة أدهى وأمر.. ومما هو جدير

بالذكر ان تحول طرق التجارة من البر الى البحر، وتحول مراكز الحضارة من الوديان في مشرق اليمن الى القيعان في الهضبة اليمنية وانتقال العاصمة من مأرب الى ظفار، وبالتالي بعد السد عن مراكز الثقل الحضاري، تعتبر من الأسباب الرئيسية لازدياد مرات انكسار السد في العصور المتأخرة من تاريخ اليمن القديم على أن تفصيل هذه الأسباب لا يدخل في نطاق هذا الحديث..

وإذا كان اصلاح سد مأرب عندما ينكسر أمراً غير عادي ولا بد من توفر امكانات، وحشد جهود غير عادية، خاصة وأنه لا يحدث الا كل قرن او نحوه فان تنظيف السد بحد ذاته واستخراج ما فيه من ترسبات بين العام والآخر أمر ليس باليسير، بل يحتاج الى طاقات هائلة وامكانات مادية وفنية كبيرة، تفوق واقع الناس وتتجاوز جدوى السد الاقتصادية آنذاك. لقد صمم السد وشيدت منشأته بحيث يعمل لسنوات دون أن يصاب في الظروف المعتادة بعطب كبير اذا ما تعهد بين الفينة والاخرى بالصيانة اللازمة والتي لا تكلف الكثير ولا تستنزف الموارد والأرزاق..

و يروى أن الاستفادة من بقايا منشآت السد ظلت ممكنة وفي نطاق ضيق ومحدود حتى القرن العاشر الميلادي.. غير ان تفجر السد الأكبر والآخر كان تفجراً خارقاً للعادة كانت كارثة كبيرة أتت على معظم بنيان السد وجرفت أكثر منشآت الري في الجنتين، وقضت على أسس تشغيل السد وقوضت أركان بنيانه، فكان أن شل نظام الري باجمعه، وبدلت صورة الحياة في تلك الأرض تماماً قال تعالى: «فاعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتي أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل»<sup>٢٩</sup>.

والعرم هو السد، والسد هنا بمعنى الحاجز الذي يعترض الوادي و يحوله.. والعرم (أو العريم) هو السد بلغة النقوش اليمنية القديمة والجمع أعرام.. و يطلق في النقوش لفظ العرم على سد مأرب و يكتفي باداة التعريف التي تلحق الكلمة في الآخرو دون اضافة (عرمن). ومثال ذلك ما جاء في نقش (جام ٦٧١) بكن/ثبرت/عرمن/أي عندما تصدع العرم.. والنقش في مجمله يتحدث عن اصلاح سد مأرب في عهد الملكين ثاران يهنعم وابنه ملكي كرب يأمن، في حوالي منتصف القرن الرابع الميلادي.. والعرم والعريم هو الحاجز في لهجة أهل اليمن اليوم واستعمالات اللفظ معروفة..

وتدل آثار السد الباقية، فيما بين الصدفين ان الحاجز كان في الغالب من التراب ثم يغطى بالحجارة... ويمتد حوالي (٦٨٠) متراً عبر الوادي ما بين الصدف الجنوبي القائم على سفح جبل البلق الأوسط والصدف الشمالي والمبنى على الصخور المقابلة، على سفح جبل البلق القبلي.. وكان ارتفاعه حوالي (١٦) متراً و يقدر سمكه بحوالي عشرين متراً.. على أنه ينبغي ان يلاحظ أن هناك اختلافات بسيطة لدى مصادر هذه القياسات.. و يذكر العالم الأثري أحمد فخري وكان قد قام بقياس بعض أبنية السد، انه أثناء وجوده في موقع السد لم تكن لديه أية أدوات للقياس باستثناء متر معدني طوله متران<sup>٣٠</sup>. وقد يكون الاختلاف نتيجة لاختلاف الطريقة التي تتبع، او الاعتماد (على حسن التقدير) الذي يتبary فيه الاثريون خاصة في حال قياس سد أندثر ولم تعد في مكانه الا بقاياه.

ومبلغ العلم فان الحاجز (العرم) (الجدار) كان قد حفر له أساس في الوادي بلغ حد الصخر ثم بنيت له قاعدة راسخة من الحجارة. وكان جدار السد يعلي تدريجياً بحسب الظروف التي تستجد بسبب ترسبات الطمي في باطن (بحيرة) السد، عبر القرون. وكان الهمداني قد سبق فأشار الى وجود قاعدة صخرية ثابتة للسد حيث يقول في الجزء الثامن من كتاب الأكليل (ص ٩٦)<sup>٣١</sup> وانما وقع الكسر في العرم وقد بقي من العرم شيء مما يصالي الجنة اليسرى يكون عرض أسفله خمسة عشر ذراعاً.. وفي (ص ٤٤) يقول: وكان العرم مسنداً الى حائط وأثر ما بين عضاد المذاخر بمعاذب من

الصخر عظام ملحمة الأساس بالقطر..<sup>٢٢</sup> وعبرة الهمداني هذه تفسر على غير وجه واحد ولكني أرجح ان الهمداني يقصد أن جسم السد (الترابي والمغطى بالحجارة) كان قائماً على قاعدة ثابتة الأساس مبنية بالحجارة الضخمة وتمتد ما بين بوابتي الصدفين (المصرفين) وعبر الوادي على امتداد الحاجز كله.

و يوافق هذا الوصف ما قرر سلفاً من أن السد وبلك الضخامة، لم يكن ليقيم على قاعدة ترابية وانما كان في حقيقة الأمر/ واثراً/ بمعازب من الصخر عظام..

أما الصدفان (المصرفان الجانبيان للسد) فهما عبارة عن مخرجين (هو يسين) كبيرين قد نحتا صلا في الصخر ثم استكملا بناءً على صخور جبلي البلق «بحيث يكونا قناتي توصيل كبيرتين شق اسفلهما من الصخر وشيد أعلاهما بواجهات سميكة من الحجارة الكبيرة مر بعة الاضلاع قد وقصت (هندمت) أحسن توقيص وثبت بعضها فوق بعض بتلاحم وترابط ووظيفة هاتين القناتين هي تصريف المياه المتدفقة من السد عبر حوضين صغيرين يكبحان شدة تدفقها و يتصلان بالقناتين الرئيسيتين اللتين تمدان كل أراضي الجنتين بالمياه على جانبي الوادي<sup>٢٣</sup> واثار بناء الصدفين لا تزال قائمة وهي في الواقع أبرز آثار السد ومنشآت الري في مأرب اليوم وكان الهمداني قد رأى احدهما قبل أكثر من ألف عام فذكر في الاكليل ذلك وقال: ورأيت بناء احد الصدفين باقيا، وهو الذي يخرج منه الماء قائماً بحالة على أوثق ما كان، ولا يتغير الى أن يشاء الله عز وجل (الاكليل ج ٨/ ٣٢)٢٤. والمقاسم عبارة عن سدود صغيرة وظيفتها أن تحتوي ما يصلها من القناة الرئيسية ثم تتولى تقسيمه عبر فتحات عدة تؤدي الى شبكة معقدة من القنوات الفرعية ومن هذه القنوات الفرعية تسقى الحقول والضياع.. على أن الحقول قد تسقى بعضها بعضاً عن طريق مناسح مثبتة في (اعرامها) كما هو معروف في أنظمة الري في اليمن الى اليوم.. وكانت تلك القنوات في معظمها ترابية وليسهل تحويلها واغلاقها عند الحاجة.. كما أن سعة كل قناة قد صممت لتتنقل الحد الأقصى من المياه الواردة اليها أي أنها تتسع لكميات المياه الفائضة التي قد تتدفق من القنوات أو السدود الموصلة اليها في حالة مجيء سيول مفاجئة يزيد حجمها وضغطها عما هو متوقع كل موسم.. وهذا يدل على أن نظام الري في الجنتين اليسرى واليمنى كان مرناً وبسيطاً بحيث يستطيع ان يستوعب المياه الآتية من السد وتصريفها وتوزيعها بسرعة وانسياب..<sup>٢٥</sup> كما كان قادراً على التحكم بقوة اندفاع الماء سواء المتصرف من السد الى القناتين الرئيسيتين او من المقاسم الى القنوات الفرعية. ان مثل هذا النظام البسيط والمحكم في الوقت نفسه هو الذي ضمن بقاء السد وصمود شبكة الري التابعة له قروناً طويلة...

وتفيد دراسة/ برورنر) و (إليكتروات) عن منطقة السد أن ما يسيل من الماء في وادي اذنه كل عام يقدر بحوالي (٢٠٠) مليون متر مكعب من ذلك حوالي (٦٠) مليون متر مكعب تأتي (في الربيع) و (١٤٠) مليون متر مكعب (في الصيف) وان قوة اندفاع السيول تبلغ حوالي (١٠٠٠) متر مكعب في الثانية وان زمن جريان الماء في الوادي يكون حوالي شهرين..

وتقدر مساحة (بحيرة) السد قديماً بحوالي (٨) كيلو مترات مربعة وسعتها الاجمالية حوالي (٥٥) مليون متر مكعب.. وتقدر طاقة القناتين الرئيسيتين معاً بحوالي (٦٠) متر مكعب في الثانية أما مساحة الأراضي التي كان يسقيها السد قديماً فلا تتجاوز (١٠٠٠) هكتار.. وكانت مساحة الأراضي الواقعة على يمين الوادي (الجنة اليمنى) أكبر من مساحة أراضي الجنة اليسرى.. واذا ما قارن المرء واقع الحاضر بالماضي فان الأراضي المزروعة آنذاك كانت تكفي لاطعام حوالي (٣٠٠٠٠) ر.

الى (٥٠٠٠٠) نسمة تعيش في منطقة مأرب<sup>٣٦</sup>. ومما هو جدير بالذكر ان آثار سور مدينة مأرب تبين أن مساحة المدينة نفسها كانت لا تزيد عن كيلو متر مربع واحد.. وقد اجريت بعض التحاليل العلمية على بعض المواد العالقة بكسر الفخار القديمة التي عثر عليها في المنطقة، فدلّت على نماذج من المحاصيل الزراعية القديمة مثل الذرة و الدخن والشعير والطهف والسمم وكذلك الكتان والعنب والنخيل<sup>٣٧</sup>.

وقبل أكثر من ألف عام يذكر الهمداني في كتابه صفة جزيرة العرب أن (الحرّة) بمأرب هي من الجرب الكبار باليمن وتأتي بعشرين ألف (ذهب) فذاك ثلاثون ألف قفيز (راجع ٣٦١)٣٨. وفي صفحة (٣٥٩) يذكر ما مؤداه ان الجربة في مأرب والجوف تمتلئ من السيل فاذا امتلأت بذر فيها الطهف والدخن ومتى نضب الماء فيها ثارت نباتها... وربما طرح في الجربة مع بذرة الذرة السمسم واللوبياء والعتر والقثاء والبطيخ والقرع..و يعتبر الهمداني الطهف من غرائب الحبوب في اليمن..و يذكر ان السمسم الذي يزرع في مأرب والجوف لا يلحق به لاحق وهو كثير الضياء وصاف طيب<sup>٣٨</sup> والطهف حب أصغر من الدخن لونه أبيض وهو معروف في اليمن وأكثر منه معروف في بلاد الحبشة و يحمل الاسم نفسه هناك ولكن ينطق به (طف) بكسر الطاء واخفاء الهاء وهو المفضل لديهم في عمل اللوح..

وفي مأرب اليوم ما زال الناس يزرعون الذرة والشعير والبطيخ والعنب واللوبياء وما شابه ذلك..كما ان بعض المحاصيل القديمة قد وردت أسماؤها في النقوش اليمنية القديمة وهي معارف مفيدة وتسعف بوجه عام على توضيح الصورة الزراعية في اليمن القديم<sup>٣٩</sup>.

ومن المعلوم ان معجم اللغة اليمنية القديمة يزخر بالكثير من المفردات والتسميات المتعلقة بالتقنية الزراعية وقد تمكن احد الباحثين من الاستفادة من هذه المادة في اعداد اطروحة جامعية<sup>٤٠</sup> مما يدل على أن بإمكان النقوش اليمنية القديمة ان توفر للباحثين مادة طيبة تتعلق بنظم الري في اليمن بما في ذلك نظام الري في مأرب علماً بأن كثير من تلك المصطلحات التي ترد في النقوش المعلومة تعني بنواح فنية صرفة..وتحديد معانيها بدقة يحتاج الى جهد متكامل يبذله كل من المهندسين الاثريين وعلماء النقوش بغية تطابق الأثر مع مصطلحه الخاص آنذاك..ومهما كان الأمر فان هذه المادة اللغوية بحد ذاتها دليل على خصوصية التجربة الزراعية وشاهد هام على المستوى التقني الذي وصلت اليه الحضارة الزراعية في اليمن القديم..

وبعد تفجر سد مأرب نهائياً بقي رمزاً تاريخياً لأهل اليمن وأية حضارة اليمن القديمة و بناها اليقين الذي كرم في القرآن وتردد صده عبر العصور. الا أن هذا الرمز ما لبث ان اتخذ في العهد القريب بعداً جديداً بحيث صار رمز الماضي وعبرته يستلهم ليثري طموح الحاضر و يراود أحلامه. ومنذ قيام الثورة اليمنية في عام ١٩٦٢ كانت هناك دوماً نية لتحسين الأحوال الزراعية في منطقة مأرب. وفي العقد الماضي قرنت النية بالعمل ووضعت خطط عملية لتطوّر المنطقة. وكان في مقدمة تلك الخطط دراسة فكرة إعادة بناء سد مأرب القديم. ومن المعلوم ان المناخ والتضاريس وأحوال التربة هي العوامل الرئيسية التي تحدد الامكانيات الزراعية في تلك الأرض. و يعتبر الماء بطبيعة الحال، في صميم تلك العوامل. ورغم أن أرض اليمن تعتمد على الأمطار الموسمية فان معظم مناطقها لا تسقى مباشرة بمياه الأمطار وانما تحتاج الى سبل ري مناسبة لتحسن الاستفادة من تلك الأمطار. وقد أثبتت سبل الري تلك فعاليتها واكتسبت عبر الزمن قدراً كبيراً من الكفاية في الاداء والبساطة في التقنية بحيث مكنت أهل اليمن من الاستفادة القصوى من خيارات بلادهم الطبيعية.

وحيثما تتوفر الشروط الطبيعية اللازمة يجد المرء الأرض مزروعة وحسن الاستفادة الممكنة حاصل. و يعتقد أن تلك العوامل الطبيعية التي صاغت نمط الحضارة الزراعية في اليمن قديماً، هي نفسها التي تملئ الامكانات الزراعية اليوم وخاصة عامل المطر. وان التفاوت الملحوظ في كمية المطر بين موسم وآخر أو التغير الذي يطرأ على ملامح الطقس بين عهد وآخر هو أمر يحدث عادة ضمن الدورة المناخية نفسها التي تشهدها جزيرة العرب منذ الفترة التاريخية القديمة التي ازدهرت فيها الحضارة الزراعية في اليمن، وشهدت حينها أرقى ما وصلت اليه قديماً من تقنية سبل الري خاصة ما عهد في منطقة مأرب بشكلها المتطور.

ورغم الهجرة والتبدي فقد بقي في مأرب شيء من النشاط الزراعي. ومنذ العقد الماضي شهد سهل الوادي ازدياداً ملحوظاً في هذا المجال نظراً لادخال مضخات الديزل والتي تعمل ليل نهار لاستخراج المياه الغزيرة من الآبار، والتي تفيض بفعل السيول الكبيرة التي تغمر السهل كل موسم.

وفي يوليو ١٩٨٤ أعلن نبأ إعادة بناء سد مأرب. وكان النبأ مفاجأة لكثير من الناس داخل اليمن وخارجه. الا انه مما ينبغي الإشارة اليه انه كان منذ زمن توجه فعلي واهتمام خاص من الدولة في سبيل تطوير منطقة مأرب. و يذكر على سبيل المثال تشييد طريق صنعاء - مأرب وتنفيذ عدد من المشروعات الخدمية والتنمية في محافظة مأرب، واعطاء الأولوية المتنوعة كالدراسات السكانية والهيدرولوجية والزراعية والجيولوجية. ومن ضمن هذه الدراسات تلك التي تعني بالبحث عن البترول في حوض مأرب - الجوف والتي مهدت للتنقيب عن البترول ثم اكتشاف أولى آباره هذا العام ١٩٨٤. ومن ضمن تلك الدراسات أيضاً تلك التي تعني بإمكان إعادة بناء سد مأرب.

وكان الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رئيس دولة الامارات العربية المتحدة قد عهد الى شركة (بولنج للهندسة)<sup>٤١</sup> بتقديم مقترحات لإنشاء سد يحل محل سد مأرب القديم، حتى يعيد الخصب الى أرض الجنتين المذكورة في القرآن الكريم، وليكون عاملاً حيوياً في إعادة الرخاء الى بقعة كانت يوماً ما مهداً للحضارة في جنوب جزيرة العرب<sup>٤٢</sup>. وقد أعد الاقتراح وقدم الى الجهات المختصة في مايو ١٩٨٤. وفي ١٩٧٦/٩/١١ تم توقيع اتفاقية بين صندوق أبوظبي وشركة (إلكتروات السويسرية) لدراسة الجدوى الاقتصادية لمشروع الجنتين الذي يهدف الى بناء سد جديد لتنظيم استغلال مياه السيول في وادي عبيدة (وادي أذنة)<sup>٤٣</sup>.

وفي يونيو ١٩٧٨ قدمت (شركة إلكتروات للخدمات الهندسية) بالتعاون مع (شركة هنتنج للخدمات التقنية) تقريراً مفصلاً الى حكومة الجمهورية العربية اليمنية بهذا الشأن. ويشمل التقرير توصية بمشروع متكامل لبناء سد مأرب الجديد وتفاصيل خطة البناء والجدوى الاقتصادية والتكاليف اللازمة<sup>٤٤</sup>. وتلا التقرير تقرير هندسي عام ١٩٨١، ثم وثائق أخرى متعلقة بالمشروع تتجمع تبعاً الى اليوم.

وفي ١٢ يوليو ١٩٨٤ من عام التنمية الزراعية في الجمهورية العربية اليمنية والذي أعلنه الرئيس علي عبدالله صالح في اطار الجهود الرامية لانجاح الخطة الخمسية الثانية والتي تولي القطاع الزراعي عناية خاصة - وقعت في صنعاء اتفاقية بين حكومة الجمهورية العربية اليمنية وشركة دوغوش التركية لبناء وتنفيذ مشروع السد الجديد في مأرب وبتمول عن طريق صندوق ابو ظبي وبمنحة من الشيخ زايد بن سلطان قدرها ٧٥ مليون دولاراً<sup>٤٥</sup>.

وفي ٢ اكتوبر ١٩٨٤ اشترك العقيد علي عبدالله صالح والشيخ زايد بن سلطان في وضع حجر الأساس لبناء سد مأرب الجديد في منطقة السد ومن المنتظر ان يتم انشاء السد قريباً وخلال فترة

محددة تمتد ٢٨ شهراً.

ويهدف مشروع بناء السد الجديد بالدرجة الأولى الى تطوير منطقة مأرب عن طريق توسيع الرقعة الزراعية فيها وتنمية امكاناتها. اذ يتوقع أن تزيد مساحة الأراضي المزروعة بعد بناء السد من حوالي (٣٣٠٠) هكتار وهي المزروعة حالياً، الى (٩٣٠٠) هكتار في المرحلة الأولى من انشاء السد. ويمكن أن تزيد المساحة في المرحلة التالية الى حوالي (٢٠٠٠) هكتار، وذلك بعد استصلاح أراضي جديدة، وادخال نظم الري الحديثة كالري بالرش والتنقيط والري المحوري، والاستفادة من المياه الجوفية (باستعمال المضخات) والتي تزداد بفعل تواجد المياه في خزان السد وداخل قنوات الري طوال العام<sup>٤٦</sup>.

ولقد كان واضحاً منذ البداية أن فكرة المشروع لا تهدف الى إعادة بناء سد مأرب القديم نفسه وفي المكان نفسه (خلافاً لما هو شائع)، وانما بناء سد جديد على مقربة من الموقع القديم. ويستند هذا التصور الى أسباب عدة منها أن بقايا السد القديم تمثل موقعاً أثرياً هاماً ينبغي المحافظة عليه، لكي يبقى مع غيره من المعالم الأثرية الباقية أو الدفينة شاهداً رائعاً على حضارة سبأ القديمة في وادي سبأ<sup>٤٧</sup>.

ويقع السد الجديد في مجرى وادي أنذة على الطرف الأعلى لمضيق جبلي البلق وعلى بعد ثلاثة كيلو مترات من موقع السد القديم. و يبلغ عرض المضيق في موقع السد الجديد حوالي (٦٠٠) متر. ومن مميزات هذا الموقع انه ييسر للسد (مفيضاً) طبيعياً مما يوفر من قيمة تكاليف منشآت السد الأجمالية<sup>٤٨</sup>. واذا كان الموقع الجديد يحمل الشيء الكثير من خصائص الموقع القديم الا انه يتجاوز كثيراً من الصعوبات الفنية التي اعترضت بناء السد القديم. ويعتمد على فكرة انشاء سد لتخزين المياه طوال العام، وليس بغرض تحويل السيول بالدرجة الأولى كما كانت وظيفة السد القديم. ويبدو ان المشروع الجديد يستند في ذلك الى تصور هندسي محكم يقوم على حسابات تمهيدية تحد من ازدياد كمية التبخر بفعل الحرارة والجفاف وتقلل من كمية المياه المتسربة من قاع السد وتنقص من تراكم الغرين الذي يحد بدوره من سعة الخزان<sup>٤٩</sup>.

وبما أن كمية المياه السطحية السنوية التي تنتج عن الأمطار والسيول تقدر بمئتي مليون متر مكعب عند مدخل السد فان مساحة سطح الخزان قد قدرت بحوالي (٢٥ كم<sup>٢</sup>) وطول السد قد قدر بحوالي (٧٦٠) متراً وعلو السد يبلغ (٣٩) متراً، وتكون السعة التخزينية حينئذ (٣٩٠) مليون متر مكعب<sup>٥٠</sup>.

ولن يكون للسد الجديد مصرفان على جانبيه، كما هو الحال في السد القديم وانما ستكون له فتحة واحدة ومحلها الطرف الأيمن من السد قطرها (٢٥) متر وسعتها التصريفية تقدر بـ (٢٥) متر مكعب في الثانية حداً أدنى، و (٣٥) متر مكعب في الثانية حداً أقصى. وستحفر هذه الفتحة في الصخر في أسفل السد بطول يبلغ (١٩٥) متراً، ثم تبطن بالألواح حديدية، وتزود ببوابات أصلية واحتياطية. وستدقق المياه من هذه الفتحة على الدوام عبر قناة توصيل عرضها (٢٠) متراً، ومنها تسيل المياه الى مجرى الوادي، باتجاه المساحات الزراعية التي يراود سقيها على الضفتين. ويتم ذلك بانشاء ثلاثة سدود تحويلية أو أكثر تشبه في عملها (العوارض والاعبار) التي تقوم حالياً بتحويل مياه الوادي الى الحقول. وسيقع السد التحويلي الأخير في أسفل وادي عبيدة وعلى بعد حوالي (٢٠) كيلو متراً من موقع السد الجديد وستنشأ الى جانب السدود التحويلية شبكة من القنوات الرئيسية والفرعية تتولى توزيع المياه وسط المساحات الزراعية يزيد اجمالي أطوالها عن خمسين كيلو متراً. ويمكن استكمال

هذه الشبكة وربما بطريقة سهلة ومرة حسب الحاجة<sup>٥١</sup>.

و يتألف جسم السد من أحجار ومواد بناء مختلفة تبلغ (٣٨) مليون متر مكعب بحيث يبلغ عرضه من أسفل (١٩٥) متراً وعرضه من أعلى (٦) أمتار. ويتكون وسطه (لبه) من طبقة غير نفاذة. وهي عبارة عن مواد رسوبية توضع في قاع الوادي ثم تغطى بالأحجار على جانبي السد بغرض حمايته من اندفاع الماء وتأثير المطر. ويضاف الى لب جسم السد طبقات من الفترات والمسابر بغرض تخليصه من أية مياه تتسرب الى داخله. ويتضمن السد في أسفله بناء قاطع خرساني بعمق (٤٠) متراً لمنع تسرب المياه من الخزان<sup>٥٢</sup>.

ولما كانت وظيفة السد الجديد بالدرجة الأولى هي تخزين مياه السيول وتنظيم تصريفها فانه بطبيعة الحال سيحد من الفيضانات المفاجئة في منطقة السد. وللسد (مفيض) يقع على بعد ٦ كيلو مترات جنوب الموقع طوله (١٠٠) متر، يتولى تصريف السيول الزائدة. ويعمل هذا المفيض عند وصول مناسيب المياه في خزان السد الى ارتفاع (٣٢) متراً<sup>٥٣</sup>. كما انه من ضمن منشآت مشروع السد اقامة ثلاثة حواجز اجمالي طولها (١١) كيلو متراً لتحيد من الفيضانات المفاجئة التي قد تنشأ عن وادي السائلة في الناحية الشمالية ووادي المسيل في الناحية الجنوبية<sup>٥٤</sup>.

ان مفتاح أي جهد تنموي لتوسيع الرقعة الزراعية في مأرب هو بلا ريب توفير المياه اللازمة. ومشروع السد الجديد ينتظر أن يوفر مصدراً مائياً للرّي يكون أكثر ثباتاً وأشد انتظاماً. على أن الاستفادة المرجوة من هذا المشروع لا تتوقف على احكام خطة المشروع وحسن تنفيذ منشآته فحسب وانما تتوقف أيضاً على بعض الأمور التي تقع خارج اطار المشروع الهندسي نفسه وتفرض نفسها عليه بقوة منذ الوهلة الأولى، بحيث يصبح الاهتمام بها وحسن التعامل معها من صميم المشروع ككل.

— على الرغم من الاهتمام الكبير الذي توليه الدولة اليوم لهذه المنطقة الا انه من الضروري أن تعد العدة من الآن في سبيل وضع تصور يواكب التطور ويعنى بتحقيق النقلة «الحضرية» في تلك المنطقة. فما الذي يراد ان تكون عليه بعد سنوات أو عقد من الزمان مثلاً، هل ستبني مدينة حديثة؟ أم يراد أن يحول وادي مأرب الى ضياع زراعية أو مزارع تعاونية أو استثمارية أو ما شابه ذلك؟. ان تلك المنطقة من مشرق اليمن كانت يوماً من بقاع الحضارة المزدهرة، ضمن شروط تاريخية واجتماعية معلومة. وهي اليوم من أقل بلاد اليمن سكاناً وأكثرها بداءة. وهي بحكم نمط معاشها وأحوالها الاجتماعية ذات تقاليد وأعراف معروفة وأوضاع سكنية ومصالح معينة. فهل ياترى من اليسير استيعاب هذه النقلة التحديثية السريعة دون تصور واضح لما يجري. ان بناء سد حديث وادخال المكننة على نطاق واسع في تلك البقاع خطوتان هامتان وفق مقاييس العصر. ولكن كيف ستعالج أمور التسكين و «التهجير» وأنظمة الري وحقوق الحيازة والملكية وغيرها؟ ان القلة من سكان منطقة مأرب تعني بالفلاحة اليوم واستصلاح الاراضي الجديدة يحتاج الى وفرة من الفلاحين. ان مثل هذه القضايا قد لا تخفى على أهل الشأن، ولكن دراستها وانتظامها جميعها في تصور واضح، وخطط مبرمجة على المدى البعيد قد تسعف على انجاح التجربة الزراعية وتتيح لاهل مأرب مستقبلاً أفضل ونحلة معاش أرقى تتجاوز حياة البداوة.

— واذا كان السد الجديد سيحد من انجراف التربة الذي تسببه الفيضانات فانه من الضروري أيضاً معالجة مشكلة التصحر، فزحف رمال الصحراء الدوؤب قد يسبب نقصاً كبيراً في الأراضي الصالحة للزراعة.

– تدل النتائج الأولية للتنقيب عن البترول في حوض مأرب – الجوف على وجود البترول بكميات تجارية وإذا تحقق الأمر وأدركت مأرب حضارة البترول فما هو محل السد الجديد ومنطقة مأرب في هذا الخضم الجديد؟.

– وأخيراً وليس آخراً ما الذي يمكن ان يحدث للآثار اليمنية المنتشرة في منطقة مأرب؟ اذ أن تنفيذ مشروع السد قد يعود بالضرر على الآثار اذا لم يحسب للأمر حسابه. و يكفي ان يذكر مثلاً: ان استثمار أراضي الجنتين جميعها واعادة صياغة شبكات الري ستقضي على كل الشواهد واللقى الأثرية هناك. كما أن اقامة مخيمات الشغل والتنقل الى مكان السد واكتضاض المنطقة بالناس والاشغال العامة يعرض المناطق الأثرية للانكشاف والتخريب. ولا ريب أن هيئة الآثار اليمنية قد قامت بجهود طيبة بالتعاون مع البعثة الالمانية وأعدت خارطة مؤقتة للمواقع الأثرية في المنطقة في سبيل العمل على حمايتها. ولكن الخطوة الجديدة ربما كانت وضع تصور جديد لمستقبل العمل الأثري في مأرب. بل ان الوقت قد حان لانقاذ آثار تلك المنطقة من الزحف العمراني الهائل الذي يتوقع ان يدرك المنطقة. وينبغي ان تشهد المنطقة بفضل بناء السد الجديد نهضة أثرية تواكب الأشغال الجارية، تسهم فيها جهود أثرية محلية وعربية وأجنبية ضمن برامج عملية متكاملة وعلى الأمد الطويل. ان سد مأرب الجديد رغم اختلافه عن السد القديم من حيث الموقع والتصميم الا انه من حيث الجوهر والأثر يكاد أن يطابق سلفه، أية جديدة جنتان عن يمين وشمال. واحياء الارض الطيبة خطوة هامة في طريق التنمية الزراعية والأمن الغذائي. ولكن لا بد أن يحيا الماضي في الحاضر وأن نضمن بقاء آثار الماضي شامخة وشاهدة. هناك أكثر من مؤشر على أن التاريخ قد يعيد شيئاً من نفسه في مأرب وأن تلك الأرض ربما تشهد في القريب العاجل ازدهاراً ملحوظاً. الا يكفي ذلك مسوغاً لان يدعوا المرء الى استباق الزمن وانقاذ آثار مأرب وسدها قبل ان تتفرق أيدي سبأ؟.



- 1 Archäologische Berichte aus dem Jemen, Bd. II. Von Ueli Brunner: Die Erforschung der antiken Oase von Marib mit Hilfe geomorphologischer Untersuchungsmethoden. Verlag Philip von Zabern, Mainz am Rhein, 1983.
- 2 راجع تلك الأخبار مثلاً في كتب التاريخ كالتطري والمسدودي وكتب الأخبار مثل التيجان ومادة الخلد في حياة الحيوان للدميري وغيرها.
- 3 Glaser, Eduard: Reise nach Marib, hrsg. von D. H. Müller und Rhodokanakis, Sammlung E. Glaser I, Wien 1913.  
– Fakhry, Ahmad: An Archaeological Journey to Yemen, Part I, Services des Antiquites de L'Egypt, Cairo, 1951-52.  
– Archäologische Berichte aus dem Jemen, Bd. I. II.
- 4 Grohmann, Adolf: Arabien, Kulturgeschichte des alten Orient. In Handbuch der Altertumswissenschaften, München 1963, S. 121.
- 5 سيتون لويد، أثار بلاد الرافدين، ت. سامي سعيد الأحمد، منشورات وزارة الاعلام والثقافة، الجمهورية العراقية ١٩٨٠.
- 6 Einführung in die alte Geschichte, München, 1975, S. 44, s. auch: Archaeological Discoveries, pp. 82-83.
- 7 Final Report on the Airphoto Interpretation project of the Swiss Technical Co-Operation Service, Berne, Carried out for the Central Planning Organisation, Şan'a, YAR- Zürich 1978 (Swiss Final Report) p. I/10.
- 8 Bowen, Richard Le Baron ... Archaeological Discoveries in South Arabia. Publications of the American Foundation for the Study of Man, Vol. III, Baltimore, the John Hopkins Press, 1958. (Archaeological Discoveries) pp. 85-88.
- 9 Marib Dam and Irrigation Project, Yemen Arab Republic, Main Report, Electrowatt Engineering Services Ltd. Zürich, Swiss. In association with Hunting Technical Services Ltd. Herts. England June 1978. (Electrowatt Main Report) p. 7.
- 10 Swiss Final Report p. I/18.
- 11 Glaser, Reise ... Blatt I.
- 12 Produced for the YAR by the Director of Military Survey, Ministry of Defence, U. K. 1974.
- 13 Raydan, Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy, Vol. 4, 1981, p. 204.
- 14 صفة جزيرة العرب، الحسن بن احمد الهمداني، تحقيق محمد بن علي الاكوع، منشورات دار اليمامة، الرياض، ١٩٧٤ ص ١٤٧ – ١٥٠.
- 15 المصدر نفسه ص ١٤٧.
- 16 المصدر نفسه.
- 17 المصدر نفسه.
- 18 المصدر نفسه ص ١٤٨ – ١٤٩.
- 19 اليمن الكبرى، حسين بن علي الويسي، مطبعة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٢.
- 20 Archäologische Berichte aus dem Jemen II. S. 11-12 Swiss Final Report, p. I/17.
- 21 المصدر نفسه.

- 22 Grohmann, Adolf, Südarabien als Wirtschaftsgebiet, Verlag Rudolf M. Rohrer, Brunn-Prag-Leipzig-Wien, 1933, Zweiter Teil, S. 23ff.  
– Irrigation and Land use in the Marib Region, Ueli Brunner, A paper presented to the symposium in Exeter on Modern Yemen, 1983. (Exeter paper) p. 2.
- 23 Ja 671, CIH 540, CIH 541. انظر النقوش.  
– Fakhry, Archaeological Journey.  
– Jürgen Schmidt, Archäologische Berichte II. انظر أيضاً.
- 24 Brunner, Exeter paper p. 1-3.
- 25 CIH 540, CIH 541; Ja 671. راجع أيضاً.
- 26 Archäologische Berichte II.
- 27 حرّ التراب بمعنى جرفه معروف في اللهجة اليمنية.  
28 انظر نقش CIH 540 و يذكر فيه اشتراك ٢٠٠٠ في اصلاح السد.  
29 راجع نقوش تفجر سد مأرب مقال في الميثاق الاسبوعية عدد ٩٩ ص ٨، 'سورة سبأ'، آية ١٦.  
30 Ja 671.
- 31 Fakhry Archaeological Journey pp. 63.
- 32 الاكليل، الجزء الثامن للحسن بن احمد الهمداني، تحقيق نبيه فارس، تصو ير دار العودة، بيروت ص ٤٣—٤٤.  
33 المصدر نفسه.
- 34 Jürgen Schmidt, Archäologische Berichte I, 9-1.
- 35 Ueli Brunner, Archäologische Berichte II, 34.
- 36 Ueli Brunner, Archäologische Berichte II, 122.
- 37 Archaeological Discoveries, pp. 60-61.
- 38 الصفة، ص ٣٦١ — م.ن. ٣٥٨.
- 39 Sabaic Dictionary, Beeston, Ghul, Müller, Ryckmans, Editions Pecters, Louvain-la-Neuve, Librairie Liban, Beyrou, 1982.
- 40 Irvine, A. K., A Survey of Old South Arabian Lexical Materials Connected with Irrigation Techniques, Dissertation, University of Oxford 1982.
- 41 CIH 540, CIH 541. راجع مثلاً  
وقول الاستاذ بيبستن في تلخيصه للنقشين السابقين في:  
Outline Proposal for Marib Dam, project by Pauling and Company, London, May, 1974, pp. 25-26.
- 42 Ibid, Introduction, no numbers.
- 43 معلومات مستقاه من نشرات وزارة الزراعة اليمنية ١٩٨٤.
- 44 Electrowatt, Main Report.
- 45 معلومات مستقاه من نشرات وزارة الزراعة اليمنية ١٩٨٤.
- 46 المصدر نفسه.
- 47 Pauling, Main Report, Synopsis without numbers.
- 48 Electrowatt, Main Report, p. 38.
- 49 Ibid, e.g. p. 9-10.
- 50 Ibid, e.g. p. 38.
- 51 Ibid, p. 41.
- 52 معلومات مستقاه من وزارة الزراعة اليمنية ١٩٨٤.
- 53 المصدر نفسه
- 54 Electrowatt, Main Report, p. 42.



## ARABIC CONTRIBUTIONS



professor at the Jordanian University, I attended a session of a seminar on South Arabian inscriptions. Practically every specialist on the subject in Europe (and they are not too many, by the way) was present. Some of the discussions were beyond me, but what I could sense was that Mahmoud was as much informed as any of them – if not more so because of his deep-seated knowledge of the Arabic language.

Mahmoud was my colleague at AUB for several years. As a teacher – I prefer this to the word professor – he was, for his students, a hard task-master. He explained things to them; he admonished them; he scolded them; he shouted at them. They accepted all this from him because they knew that deep at heart he had only their interest. Once they were outside the workroom, he was so kind to them – just a friend. Both situations endeared him to the small student body that worked with him. These rules of behaviour were part of his nature. Mahmoud always behaved naturally.

Although Mahmoud was already at Yarmouk University when I was in Amman, I saw less of him than I wished. There were several social occasions at which both he and Rita were present. I felt all along that they were spiritually inseparable.

I learned with dismay of Mahmoud's illness. I knew what his illness entailed; and I sympathised with Rita and Rayya, because I had had a similar experience with a person very dear to me. When people mentioned that Mahmoud's conditions were improving, I knew exactly the real meaning of all this.

Then came the shattering news – Mahmoud passed away. I remembered a verse by Ahmad Shawqi written in 1932. His friend, the poet Hafiz Ibrahim, died in that year. Shawqi wrote an eulogy for him which opened:

I had preferred that then my paean had said,  
O thou that from the living, being dead,  
Takest thy wage; but thou hast gone ahead.

Mahmoud the historian is now only a history; the thinker is just a thought in our minds; and the man himself is a memory. But all these will live with us.

This is what I feel; this is probably what his friends feel. On behalf of myself and those friends I offer this word as a token of love and respect to Rita and Rayya.

a qualification. His ambition was always coupled with a serious desire to increase his knowledge; with a yearning to learn more; with an interest to enrich his experience; and with a deep-seated feeling to serve learning and his people as best he could. It was all these factors combined which took him eventually to the School of Oriental and African Studies in 1954, where he spent five years teaching, researching and *learning*. Yet Mahmoud left SOAS before he completed his thesis for his Ph. D.

How much Mahmoud suffered at the hands of those who, without ascertaining the facts, or even trying to listen to them when thrown into their laps, accused him of laziness, pointing out to so many other students who completed their work in the prescribed two, or three, years! Yes, this is true! But what was not known to them is the fact that Mahmoud was not just writing a thesis – he was spreading his net in so many areas and fields of studies related or even contiguous to his basic interests in Semitic studies, South Arabian inscriptions and the still wider scope of Arab intellectual life in its widest range, both in time and space. It should not be surmised, however, that he spread himself thin: he always worked horizontally and perpendicularly in his learning.

I was in London in 1956, and had occasions to talk to Mahmoud (I cannot say discuss with him) about his work and it really pleased me to no end to realize that Mahmoud of the previous years had not changed except in becoming better established in his field of studies, and more mature.

During that stay in London Mahmoud asked me and my family to spend the day at their place. We readily accepted the invitation. I had known Mahmoud's generosity, but what I came to learn on that day was the warmth and kindness of Rita. More importantly I sensed that Rita gave Mahmoud the support, moral and otherwise, which he needed; there is something amiss in a man who does not have the support of a woman. When the Ghuls came to live in Beirut I found out not only that I was not wrong about Rita's support, but that I had underestimated it. Whether entertaining friends at home, preparing his lectures or writing an article, Mahmoud knew that Rita stood with him. It was a wonderful feeling, and I am positively sure of that, for both of them.

In 1969 Irfan Shahid, currently of Georgetown University, Abd al-Aziz Duri, now at the Jordanian University, and Mahmoud were in Beirut. Shahid was on a sabbatical, Duri was a visiting professor at the American University of Beirut, and Mahmoud had earlier that academic year joined AUB's Department of Arabic. Shahid had been occupied with the study of Arab-Byzantine relations, Mahmoud was an established authority on South Arabian inscriptions, and Duri, one of our authorities on Islamic history, was then concerned with ascertaining the locations of pre-Islamic tribes on the map of the Arabian Peninsula. I wanted to benefit from the presence of those three masters. So I suggested to them that we hold weekly meetings, away from our offices, where we could discuss various academic matters pertaining to the area. They all readily agreed. We met on Friday mornings at the Alumni Club at 10 a. m. We discussed the issue at hand, previously agreed upon, for a couple of hours or so, then we lunched at the place (on each occasion one of us acted as host for the group) where discussions were continued.

We held several sessions. I mention this to point out a situation where I observed Mahmoud pouring out his knowledge (so did the other two) unreservedly – ready to argue his views and would give up only when he was proven wrong. Then he accepted the situation magnanimously; none felt a defeat. In academic discussions there are no victors and vanquished; there are only facts to be discovered and truths to be elucidated and clarified. I enjoyed the sessions and learnt a great deal from them.

I saw Mahmoud on another occasion of, more or less, similar nature. In 1978, as a visiting

# Mahmoud Ghul: the Man and the Teacher

NICOLA ZIADEH

American University of Beirut

When Mahmoud Ghul joined the academic staff of the Arab College (Jerusalem) in the autumn of 1946 he was no stranger to me. I had met him in Jerusalem and had seen him several times when he was reading Arabic literature at Cairo University. Besides, his elder brother, the late Fayiz, was my colleague at the Rashidiyya College (Jerusalem) and two of his younger brothers attended my classes on history at that institution. The opinion I had formed of Mahmoud was that his intelligence and brilliance were matched by a burning desire to learn. His appetite for reading and learning was prodigious. Hence, unlike his companions at Cairo University, who confined themselves to the minimal requirements for the degree, he roamed over fields of Semitic languages and classical literature, of which he had already a fairly good foundation at the Arab College, where he had been a student.

The Academic year (1946-7) began as normally as in previous years. But I soon sensed a change.

The Arab College had a small but beautifully laid campus. As its principal, the late Ahmad Samih al-Khalidi, often said, it was a veritable tableau. I had developed the habit of strolling there when I had no lectures. As our classrooms were all on the ground floor, it was inevitable that one heard, without any intentional eavesdropping, colleagues lecturing. I had been really amazed because some of our lecturers of Arabic, while addressing their students on Arab poets, used practically colloquial language, yet complaining, later on, that our students could not answer examination questions on literature in *correct* Arabic. The change I had sensed was that Mahmoud addressed his class in good, correct Arabic – it pleased me endlessly and I told him so.

Thus the ever recurring advice of some former teachers to the student body to *improve* their Arabic, and which went unheeded, had no place in the new situation.

We had a fairly good, although modest library at the Arab College, but many of the classical works in Arabic had been left to enjoy a rest and go untampered with, except rarely. But after the arrival of Mahmoud those volumes were brought down from their shelves, and used, even by students of the comparatively junior classes.

I enjoyed being a colleague, besides being a friend, of Mahmoud for one academic year only – I left in 1947 for London to pursue my postgraduate studies at its university. But during that year I learned another trait about Mahmoud – he was a man of principle. He stood for what he believed, defended his position with dogged obstinacy until someone proved to him that he was wrong; and then he would surrender gallantly. I saw this at our staff meetings, at informal discussions and at private meetings. Mahmoud would not budge an inch if authority or power were to be used as a means of bending him to accept things.

During the period from 1948 to 1954, I saw fairly little of Mahmoud, as he was teaching in Egypt, Kuwait and Jordan, except during the one year when he taught at Beirut. There was the same Mahmoud, earnest, concerned, shouting at the top of his voice when his opponents deserved that, yet smiling and genial at the very core.

To say that Mahmoud was ambitious, one would be stating a fact; but this ambition of his needs



that Euting did not see them (see Eut 826 in Jamme, *Miscellanées d'ancien arabe*, V, pl. 38) nor are they visible in the photograph of Jaussen and Savignac's squeeze (see their plate LXXXIV).

If *milt* be accepted as the correct spelling of *milt* in JS 49, it can be easily and naturally explained from its Heb. cognate *m'sullāš* meaning "three-year-old". *m'sullāš* appears in the Hebrew Bible in only two passages. One of these is Genesis 15:9 where the Lord says to Abraham, "Bring me a heifer three years old ('*eglah m'sullešeth*) and a she-goat ('*ēz m'sullešeth*) and a ram three years old ('*ayil m'sullāš*)." The three three-year-old animals were killed, their bodies cut in two and the halves placed opposite each other. The usual rule was that a sacrificial animal was not to be more than one year old (see *Interpreter's Dictionary of the Bible* IV, "Sacrifice", p. 156A). Why an exception was made in this particular instance is not clear. Possibly the unusually solemn nature of the covenant ceremony was thought to call for something special in the way of sacrifice.

The other passage where *m'sullāš* occurs is I Samuel 1:24 which relates that after Hannah had weaned her son Samuel "she took him up with her" to the temple at Shiloh "along with a three-year-old bull". The Massoretic Hebrew text has "along with three bulls" but there can be no doubt that the reading of the Greek and Syriac Versions "with a three-year-old bull" preserves the original text. Along with the bull Hannah brought an *ephah* of flour and a skin of wine. The bull was sacrificed and the child placed in the custody of Eli, the chief priest.

No special verb is used to describe the presentation of Samuel. It is merely said that Hannah "brought" (*Hiph'il* of *bō'*) him to Eli. In JS 49 the verb used of presenting the boy Sālim to the god Dū-Ġābat is *hwdqw*. Jaussen and Savignac (*Mission archéologique en Arabie*, II, Paris 1919, 380-381 and pl. LXXXII) believed that the root *wadaqa*, "to be near, approach", underwent the same semantic development as Heb. *qārēb*, "to be near", and translate *hwdqw* by "*ont consacré*". But the idea of "sacredness" is not inherent in *qārēb*, only that of proximity; hence a better translation of the causative form is "presented". This is a meaning which fits admirably the contexts in which *wdq* occurs: thus *hwdq ḥṣl[m]*, JS 57; *hdqt ḥṣlmn*, JS 62; '*d(q) ḥṣlm (l) dḡbt*, JS 50; '*dq ldḡbt hn'šl[m]*, JS 63. In JS 41 *qrb* is used in place of *hwdq* of '*dq*. Since *qarraba* can mean "offer up, present (to God as sacrifice)", the suspicion might arise that *hwdql'dq* and *qrb* are euphemisms for human sacrifice, but the fact that they are used only in reference to statues shows that the idea of sacrifice is out of the question. These verbs simply mean "presented". For two occurrences of '*wdq* in North Minaean, see *Répertoire d'épigraphie sémitique*, no. 3371 and 3821.

The age of Samuel at the time of his presentation is not mentioned. It is merely stated that his mother brought him to the Shiloh temple after he was weaned. This might seem to point to an age of about one year were it not for the fact that Oriental mothers often nurse their babies well beyond one year. In the Qur'ān (2:233 and 31:13) Mohammed enjoins Arab mothers to nurse their babies for two full years. In II Maccabees 7:27 a Jewish mother is represented as saying to her son, "My son, have pity on me who carried you nine months in my womb and nursed you for three years. . . ." According to JS 49 the Arab boy Sālim was three years old when he entered the service of Dū-Ġābat. The Hebrew boy Samuel may well have been of the same age when he entered the service of Yahweh. A reason for believing that this was actually the case is the fact that when Hannah brought her son to the Shiloh sanctuary she brought along a three-year-old bull as a sacrifice. As pointed out above, a sacrificial animal was normally under one year of age. Hannah's selection of a three-year-old animal may well be a reflection of the age of her son. There may have been a time when a child was "presented" to a god through sacrifice and later an animal was substituted, an animal whose age corresponded to that of the child. At any rate, the ancient Arabic inscription JS 49 lih. forms an interesting parallel to the story of the presentation of the Hebrew boy who became the prophet Samuel.

## The Early Lihyanite Inscription Jaussen-Savignac 49

FRED V. WINNETT

University of Toronto

1.	'bdwd	'Abdwadd,
2.	'fkl w	the priest of
3.	d wbnh	Wadd, and his two sons
4.	slm wz	Sālim and Zaid-
5.	dwd hw	wadd present-
6.	dqw ḥḡ	ed the mṭlt
7.	lm slm h	boy Sālim
8.	(m)ṭlt l	to
9.	dḡbt	Ḍū-Ġābat.
10.	frdyh	May he be pleased with
11.	[m ws' d	[them and help
12.	hm w'h	them and their
13.	rthm]	descendants].

The principal problem posed by this inscription is the meaning to be given to the word (m)ṭlt in line 8. The initial *m* is largely obliterated but sufficient traces of the letter remain to make the reading certain. The final *t* might seem to be an indication that the word is either the noun *muṭlah*, “exemplary punishment” (as Grimme, “Neubearbeitung der wichtigeren Dedanischen und Lihjanischen Inschriften”, *Le Muséon* 50, 1937, 299) or *maṭālah*, the *maṣdar* of *maṭula* “was distinguished” but as Jamme points out (*Miscellanées d'ancien arabe* VII, 69-70) neither of these meanings fits the context in which *mṭlt* occurs. He himself opts for the view that the final *t* is the feminine sound plural ending and explains the word from SAr *mṭl* “representation” (*Sabaic Dictionary*, 88, “image, statue”). He offers the following interpretation of the inscription: The Minaean priest 'Abdwadd and his two sons had ordered representations (presumably of themselves) to be made at the temple of Ḍū-ĠBT and had made an advance payment (*salam*) by consecrating a person named Haḡulām (probably a family slave) to the god. An objection to this interpretation is that a name Haḡulām (meaning “the youth”) is unknown and highly improbable. The natural meaning of *h.glm slm* is “the youth Sālim”.

Caskel (*Lihyan und Lihyanisch*, Cologne and Opladen 1953, Abb.1 [facing p. 24] and no. 9, pp. 80-81) believes that *mṭlt* developed from *mṭlt* through dissimilation. This is possible, but it is very doubtful if his vocalization of the word (pp. 61 and 133A) as a passive participle I (*maṭlūṭ*) and his translation of it by “*drei Personen gehörig*” can be accepted. However there can be no doubt that Caskel is right in deriving it from *mṭlt*. The form *mṭlt* may well be due to the engraver who neglected to put the little vertical mark under the second *t*, the mark which would have made it a *t* sign. Engravers of inscriptions occasionally made mistakes as every student of epigraphy knows. JS 68 lih. may be a good illustration of this for it seems to contain no less than three errors: 'imny for w'imny and ṭlt for ṭlt. Jamme's copy (JaL 95, see *Miscellanées d'ancien arabe*, VII, pl. 22) contains the expected diacritical marks but if they actually appear on the rock, it is strange

laborer in their vineyard. Although they are less important than the three preceding set of sources, they have their uses, one of which is their contribution to a more accurate establishment of the text of the Ethiopic version. I hope that Father Michel van Esbroeck, a master of the two relevant languages, will undertake the task.<sup>54</sup>

It is only in this way that we will have a complete dossier for the South Arabian persecutions at the highest professional level. I have done more than my share in this endeavor by the discovery of the Syriac *Letter G* and the Arabic versions of the *Martyrium Arethae*. These formed the basis of extensive and intensive studies I have undertaken on the persecutions in my *Martyrs* and other articles which have explored the entire range of historical problems which these persecutions raise. I am nowadays engaged in writing a series of volumes on Arab-Byzantine relations in North Arabia and Bilād al-Shām of which two volumes have recently appeared<sup>55</sup> and recently I have completed the third volume which deals with the fifth century. But I hope to return to Najrān and the South Arabian persecutions when I write the fourth volume which deals with the sixth century. When that happens, I hope that some progress will have been made by scholars who work in allied fields, especially Sabaicists, on some of the important problems of the South Arabian persecutions.

54 While discussing the Ethiopic version, J. Ryckmans referred to one of the toponyms mentioned in them, (*Confrontation*, p. 131, n. 18). See now the discussion of the Sinaitic toponym, Rhaitou, in my *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Dumbarton Oaks, Washington, 1984) pp. 297-308, and Map VII.

55 *Rome and the Arabs* and *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, both published by Dumbarton Oaks, Washington, D. C.

ruler whose camp was not far from Tiberias, in fact could be seen from the hills of Gaulanitis where al-Jābiya was. This is a very important link between the two letters, not dependent on informants, and is a historical fact of the first order which adds certainty to the fact established otherwise, namely, that the writer of *Letter S* and *Letter G* were one and the same person, none other than Simeon, the bishop of Bēth-Arshām.

These views of R. Degen, championed by J. Ryckmans, are simply untenable. Not a single reviewer of *Martyrs* (and there are many) had raised the question of the authenticity of the *Letter G*. But every generation has its own critics who have a negative attitude to historical documents, and the Syriac tradition, especially as it pertains to the South Arabian persecutions, has had its share of such critics. This is an old story. I salute the ghosts of Nöldeke, Dillman, and Guidi<sup>47</sup> who had declared to the authenticity of the first Syriac primary source to appear even before more substantial documents were discovered, thus demolishing the positions of such negative critics as J. H. Mordtmann and J. Halévy. A hypercritical attitude to the sources can only lead to confusion and obfuscation.

## V

It was only after my article<sup>48</sup> "The Martyrs of Najrān: Miscellaneous Reflexions" appeared in 1980 that I became aware through Sebastian Brock's indefatigable energy<sup>49</sup> of R. Degen's review of my *Martyrs* in *Orientalistische Literaturzeitung*.<sup>50</sup> The review is a valuable contribution as it corrects a few misprints in the printed text and makes some comments on the notes.<sup>51</sup> Although they are of no significance whatsoever to the important problems that the *Letter* raises, they are welcome minor corrections which should be taken into account in any future edition of the text.<sup>52</sup>

The South Arabian persecutions are a historical theme of the first order and they present many complex problems to the historian of Arabia and the Near East in the sixth century. The sources for these persecutions are equally complex and difficult and they range over many linguistic frontiers. Consequently team work is essential for the more profitable study of these persecutions. The principle of the division of labor suggests that each scholar now attend to the area of his expertise:

a – I am therefore happy to know that our Syrologist colleague, R. Degen, is now engaged in the study of the entire Syriac tradition on the South Arabian persecutions. His undoubted expertise in Syriac should find congenial employment in the making of a definitive edition of all the Syriac texts pertaining to these persecutions, inconveniently distributed and studied in various publications.

b – I was pleasantly surprised, while corresponding with Professor M. Papathomopoulos, to hear that he is preparing a new critical edition of the Greek *Martyrium Arethae* and what is more, of the entire *Corpus Gregentianum*, consisting of the *Vita*, the *Dialogus*, and the *Leges*.<sup>53</sup>

c – I cannot think of a better scholar to prepare the edition of the Sabaic sources relative to the persecution than J. Ryckmans. One would like to have these collected and commented upon in a monograph exclusively devoted to them.

d – The Arabic sources, especially the versions of the *Martyrium Arethae*, are still awaiting a

47 And before them Carpentier and Sapeto who had declared for the essential reliability of the Greek *Martyrium* even before *Letter S* was published by Guidi in 1881.

48 See *Le Muséon*, 93 (1980), pp. 149-161.

49 See his "Syriac Studies 1971-1980, a Classified Bibliography", *Parole de l'Orient*, X, 1981-1982, p. 334.

50 For R. Degen's article, see *supra*, n. 42.

51 R. Degen thinks the notes have many self-evident statements. If so, I have erred on the side of clarity serving the interests of those who may not be very advanced in Syriac.

52 In this connection I should like to thank again the two Bollandist Fathers who prepared the printed text; see *Martyrs*, p. 15.

53 The researches of the two scholars who are working on the Syriac and the Greek sources are fulfilling a hope I expressed in 1980 in "The Martyrs of Najrān: Miscellaneous Reflexions", pp. 158-159.

b – The second proposition: the use of the informants referred to in the *Letter* is not a device concocted by the writer for his rhetorical purpose. The informants are a historical reality. After their persecution by the Himyarite King, Yūsuf the Najrānites were isolated in South Arabia and it was natural for many of those who survived to flee – to Christian Byzantine territory, and to Hira, where Simeon met them and heard their accounts, as they told their story. This is a well-known historical situation throughout the ages when refugees tell their stories to interested parties. The oral tradition they represent and the various perceptions they convey of what had happened explain fully certain discrepancies in their accounts but it does not invalidate them. We are now asked to believe that the use of informants was merely a clever device on the part of the writer of *Letter G* in order to give credibility to his accounts and to amplify them.

Another consideration makes this view unacceptable. A section of the *Letter*, does not come from informants – namely the author's request and the *explicit*,<sup>45</sup> with important historical data on the two bishops, the Ethiopians, Caleb, Euphrasius, and on the Ghassanid Jabala. Even if only for the sake of argument one goes along with the author that the informants amplified the earlier reports, this is an area where there is no amplification and no reports from informants; so R. Degen is saddled with the responsibility of explaining them away as unauthentic. But in fact they are data that have the indelible stamp of authenticity on them and through them an added authenticity is shed on other parts of the *Letter*.

c – The third proposition: who in later times would have thought of forging a document such as *Letter G* and for what purpose? The martyred Christians of Najrān almost immediately after the persecution, were avenged by the Ethiopians who re-established Christianity in South Arabia, and the country remained under Christian domination for some fifty years until the Persian Conquest. The writer of *Letter G* composed it in order that Christian sentiment in Byzantium and Ethiopia might be aroused to avenge the martyrs, but these, as has been just explained, had been avenged by the Ethiopians, a few years after the persecutions and consequently the case for a forgery in the sixth century crumbles. Perhaps R. Degen is thinking of the seventh century. But who in the seventh century would have thought of forging a *Letter*, according to which the writer is sent to the camp of the Ghassanid Jabala in al-Jābiya where he hears the testimony of refugees from Najrān? By A.D. 614 the Persians had occupied the whole of Oriens (Bilād-al-Shām) and the Ghassanids ceased to exist in that region for some fifteen years. They appear again around 630 A.D. after the Persians evacuated Oriens but only for a few years. They were defeated at the battle of the Yarmūk in A.D. 636 by the Muslim Arabs, and disappeared forever as kings in the Gaulanitis in which al-Jābiya was located.<sup>46</sup> Who in the seventh century, which witnessed the two cataclysms of the Persian and the Muslim Arab conquests, would have thought of forging a document about the Najrān of some hundred years before, and what is more, would have known at that time that the Ghassanid king was indeed Jabala? Only one contemporary with these persecutions would have known this fact, and as has been suggested in *Martyrs*, he was none other than Simeon of Bēth-Arshām. Although enough has been said about this problem of authorship in *Martyrs*, one more observation may be made for the authenticity of *Letter G* and its relation to *Letter S*. In the latter, the Monophysite writer speaks of the Jews of Tiberias and how they should be punished by the Byzantine emperor for what Yūsuf had done to the Christians in South Arabia. He follows this up by coming himself to none other than Jabala, the Monophysite

45 See *Martyrs*, p. 36.

46 In the seventh century Najrān again makes history as a result of the evacuation of the city by its Christian inhabitants (A.D. 634-644). But this was a Christian-Muslim confrontation and not a Christian-Jewish one as it had been in the sixth century in South Arabia. No Christian Arab from Najrān would have thought of fabricating reports about persecutions in the sixth century by the Judaizing Himyarite king of South Arabia for the simple reason that it would have made no sense and hence would have served no purpose.

In this connection I should like to state that I have left the questions of chronology for Sabai-cists to determine. I have dealt with it in the *Martyrs* in a special chapter because it was my duty as the editor of the document to examine the new light which has come from *Letter G*. I only wanted to give A.D. 518 a chance by presenting whatever arguments I could marshal to support it, especially when these are related to the area of my expertise – the Arab, not the Sabaeen area and the area of Arab-Byzantine relations. So on the question of the date in the *explicit* I was only a transmitter of facts from the Syriac manuscript, and in the chapter I wrote on chronology, I tried to assemble data and information that will help Sabaicists solve this problem. I wish them well in this endeavor and in their quest for the inception of the Himyaritic Era.

The views of J. Ryckmans on the authenticity of *Letter G* are derivative from those of R. Degen.<sup>41</sup> This section is therefore devoted to a discussion of the latter's views, which may be summarized in three propositions:<sup>42</sup>

I – The further the accounts of the persecutions are separated in time from the events they describe, the more ample they become.

II – That the literary form given to *Letter G* was suited for these amplifications. It resorts to reports of informants from Najrān who allegedly bring additional information.

III – That from a fairly sober account in the seventh century there developed through numerous embellishments an expanding legend of martyrs.<sup>43</sup>

I have the following observations on these three propositions:

1 – The authenticity of *Letter G* as well as its ascription to Simeon (the less important matter) speaks for itself and the two related problems have been argued at length in *Martyrs*.<sup>44</sup> The ghosts of the same two problems had haunted Simeon's *Letter S*. A denial of the authenticity of *Letter G* and with it *Letter S* entails a denial of the authenticity of the whole Syriac literary tradition on the martyrs of Najrān.

2 – In making these three astounding propositions their author is engaged in a remarkable methodological adventure. Instead of examining the document internally and judging its value by the intrinsic evidence for its authenticity and relating it to documents, the authenticity of which are now established such as *Letter S* and the *Book*, he has wandered into the realm of analogy – the treacherous territory of reasoning celebrated for its pitfalls and well explained in logic books – the false argument from analogy. His views may be countered by a *reductio ad absurdum* as follows:

a – The first proposition: the most complete and comprehensive account of these persecutions is the *Book of the Himyarites*. This was demonstrably written a few years after the persecutions by an ecclesiastic (the identity of its author is not important) who clearly reflected this in an autobiographical paragraph in the *Book* itself. This makes the *Book* a work composed in the twenties or thirties of the sixth century. Who, after the *Book* was written, would have thought of forging a letter such as *Letter G* with its very *incomplete* accounts of the persecutions compared to those of the *Book*? Thus the *Book* argues against the first proposition since it makes the composition of it in later times pointless and, what is more, invalidates the view that it is an *amplification*.

41 *Confrontation*, pp. 118-119 where he summarizes Degen's position.

42 R. Degen, *Orientalistische Literaturzeitung*, 72, (1977), cols. 387-389. His conclusions on *Letter G* appear on col. 389.

43 There may be a misprint in the German version of this proposition which reads "Aus einem ziemlich nüchternen Bericht im 7.Jh. wird durch zahlreiche Ausschmückungen, Präzisierungen (der Folgerungen usw.) eine immer umfangreichere Märtyrerlegende" unless R. Degen wants to say that the expanding legend appeared in the seventh century, in which case *wird* has to come before *im 7. Jh.* I am therefore inclined to think that 7. Jh. is a misprint for 6. Jh., which answers to the chronological reality about these persecutions.

44 See *Martyrs*, pp. 31-35 and also pp. 113-158 for other relevant observations.

spurious he would not have dared or cared to insert it in something more important for him than the *Chronicle*, namely, a Lectionary to be used for church service. This completes the story of his involvement. The first *Letter S* for reasons explored before, was the more suitable one for the *Chronicle*, the second *G*, for the Lectionary. This by the way is a major point in favor of its authenticity – the involvement of none other than Michael the Syrian who is probably a better judge of these matters than many of us in the twentieth century. He was a scholar who possibly had before him in the library of the famous monastery at Dayr al-Za‘farān, Mardīn, a collection of documents on the persecutions superior in quality and quantity to the one we now have.

What other documents Michael the Syrian had in his possession is not entirely clear, but he certainly had these two extraordinary *Letters*, *S* and *G*: either of the two has the clear stamp of authenticity about it; the two *Letters* dovetail with each other in the most striking manner; and both of them taken together cohere with significant and telling details about Simeon of Bēth-Arshām, included in John of Ephesus’s *Life* of this Monophysite activist.

#### IV

The present writer has always been appreciative of J. Ryckmans’s original and substantial contributions to our understanding of South Arabian history. For this reason, he permits himself the two following observations on his latest contribution:

I – Like many epigraphers, J. Ryckmans is suspicious of the literary sources but epigraphers are not the ideal scholars to deal with these, especially when they are in a linguistic area other than their own. Although he is aware, I am sure, that literary sources undergo what inscriptions on stones do not, his attitude to these sources is that they are unreliable or not as reliable as the voices on stone which his ear is attuned to. This is an unfortunate attitude since historical data which can make the persecutions meaningful and can place them in the mainstream of Near Eastern history cannot come from the Sabaic inscriptions but from the literary sources. Once these are evaluated and exaggerations and legendary elements have been eliminated from them, they become the only sources that can provide the necessary data for the historian of the period and the region.<sup>39</sup>

II – Ryckmans’s suspicion of the literary sources has extended to *Letter G* as a source for the persecutions.<sup>40</sup> I cannot help thinking that in this case he is unconsciously antipathetic to it because it squares ill with his position on the chronology of the Sabaic inscriptions. This is a question he had devoted much thought and energy to in some of his most important publications. Now *Letter G* with its *explicit*, clearly stating that these persecutions took place in A.D. 518, has upset his conclusions and the fact has been noted by those who have reviewed the *Martyrs* and have written on chronology.

Damascus, examined the Codex, and confirmed my guess on the authorship of the Codex after he read the name of Patriarch Michael, written on one of its leaves; see P. Devos, *AB* (1972), p. 340 n. 2.

39 An intensive analysis of the relevant portion of the *Vita Sancti Gregentii* for the extraction of important data for ecclesiastical history and the churches of South Arabia in the sixth century has been undertaken by the present writer: see his “Byzantium in South Arabia”, *Dumbarton Oaks Papers*, (Washington, 1979) XXX, pp. 25-94. How meagre and insignificant by contrast the evidence from epigraphy is may be glimpsed from the researches of Ch. Robin, discussed by the present writer in his *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, (Dumbarton Oaks, Washington, 1984) pp. 102-104. The evidence from epigraphy assembled by Ch. Robin is welcome but by its very nature it cannot tell us the story of Christianity in South Arabia. Christ’s ministry is attested epigraphically and indirectly by the Caesarea inscription of Pontius Pilate. Are we to depend for our knowledge of that ministry on this solitary inscription and forget the four Gospels?

40 I expected J. Ryckmans to face squarely my arguments for Simeon’s authorship of *Letter G* (*Martyrs*, pp. 31-35, 113, 158) before accepting the observations of R. Degen, expressed in a preliminary report; see also *supra*, n. 13.

3 – Finally, Ryckmans asks why it was not this *Letter G* (more complete than *Letter S*) that was used by the Chroniclers and by the writer of the *Martyrium*?

This is a proper question but it poses a *non sequitur* since the choice of *Letter S* to the exclusion of *Letter G* cannot argue against the authenticity of *G* nor its authorship by Simeon. Surely it was, for obvious reasons, the more appropriate letter to quote both by the chronicler and the martyrologist: (1) – Michael the Syrian was writing a chronicle of the history of the world and although he was deeply interested in the persecutions in South Arabia he could devote only a small portion of his *Chronicle* to it and so the question of the length of the two *Letters* becomes irrelevant; in fact he does not even quote the shorter *Letter* in its entirety; only the first portion of it. But there was another more important reason for Michael's interest in *Letter S*, namely, that it was the more sensational letter with strong political overtones that involved the rulers of the Near East. He succeeded in conveying some of the international character of this *Letter S* when he quoted the first part that involved the Byzantine mission and the *Letter* of the Himyarite king to the Lakhmid king, Mundir. Compared to the material in *Letter S*, that in *G* is unsensational and less political and reads more like a hagiographical account, which fact also explains why it was chosen for inclusion in a Lectionary; (2) the martyrologist, too had an obvious interest in *Letter S*. He was a Chalcedonian who was interested in reflecting the Byzantine profile of the South Arabian drama and since this is reflected clearly in *S* and not *G*, his choice of the former becomes intelligible.

The authenticity of the *Letter* speaks for itself. The answer to some pertinent questions that have been raised about it may be stated as follows:

1 – This is a literary document written by pen in ink on paper not carved by chisel on stone. It is therefore subject to ills that stone is not subject to, especially at the hands of copyists throughout the ages. This should explain certain corrupt readings such as noted by the editor of the *Letter* in his commentary and in studies on the *Letter*. They are trivial and of no significance whatsoever. The serious disaster that the *Letter G* underwent is the tearing off of an entire leaf, which has mangled the speech of the principal martyr.<sup>37</sup>

2 – It should also be remembered that the text of *Letter G* has been preserved in a Lectionary. The compiler of the Lectionary quite naturally had to adapt the *Letter* to liturgical purposes. We have evidence of his interpolating a passage from John of Ephesus to make clear the episode of the child of three but it is noteworthy that he was careful to indicate that this is indeed an interpolation. He is a scrupulous ecclesiastic who knows he cannot tamper with the account of the martyrdoms which is almost Holy Scripture for him. He permitted himself for liturgical purposes to do away with the opening paragraph of the *Letter* and it is possible that he may have rearranged the series of martyrdoms (Plvii – ix A), in which Ryckmans sees no connection. His scrupulousness may, I think, be also reflected in the marginal note he inserted about what he thought the correct dating of the *Letter* is. He did not permit himself to change the date in the *explicit* but he found it necessary to reflect marginally what he thought the correct date was, according to other documents.

3 – It should be finally remembered that the compiler is none other than the ecclesiastical historian whom Ryckmans cited on this problem of authenticity, namely Michael the Syrian.<sup>38</sup> Now this is the historian who inserted *Letter S* in his *Chronicle*. If he had thought *Letter G* was

the account on the exchange of letters between the Monophysites in Persia and their co-religionists in Ethiopia, involving Caleb and Euphrasius, not to speak of the reference to Jabala, the Ghassanid phylarch, in al- Jābiya.

37 Some such disaster may have befallen the *Letter* even before the compiler included it in his Hagiographic Collection and this possibility might explain some of the disjointedness which seems to prevail in the latter portion of it, when it tells the story of the martyrdoms, as noted by Ryckmans.

38 This was my guess expressed in *Martyrs*, p. 30. Shortly after its publication in 1971, Sebastian Brock journeyed to



Finally there are his views on *Letter G* expressed in one of the paragraphs of his conclusions.<sup>31</sup> He is neither expansive nor very explicit on the status of the new *Letter*. However, it can be easily inferred from this paragraph that he doubts Simeon's authorship of the *Letter* and thinks it is not a primary source.

### III

J. Ryckmans's doubts in this paragraph are expressed through two statements and one question and in this order they will be taken:

1 – "The contents of the letter of al-Mundhir is recast in a narrative in the 3rd person, like the *Martyrium* (which might have influenced it on this point)".

There is no letter in *Letter G* which can be described as "the letter of al-Mundhir" and so what J. Ryckmans means is most probably the letter to Mundir in *Letter S*, sent by the Himyarite king, Yūsuf. The observation is true on the employment of the third person but what it is intended to imply certainly does not follow, namely, that the writer of *Letter G* followed or may have followed the *Martyrium* in this respect. Simeon had used *oratio recta* when he was in the realm of Mundir where he had first heard of the persecutions. He wanted then to add to what he had written in Ramla what he now heard in Hira from the Christian sources<sup>32</sup> but he did not have to do it again while he was in far-away al-Jābiya after he had done it once in Hira and for good reason. The change of person from first to third does not affect Simeon's authorship of *Letter G*, and it is extraordinary that this stylistic feature should have led Ryckmans to say that this was possibly an influence from the *Martyrium*, in the face of many other features which unmistakably point to Simeon.<sup>33</sup>

2 – "The composition of the second *Letter* arouses suspicions of interpolations. . . some series of martyrdoms are put together without any real connection."

When Ryckmans makes such statements or vouches for their truth, he is prejudging the issue – the authenticity of *Letter G* – and the *onus* of proof lies on him.<sup>34</sup> These are not interpolations but new bits of information which became available to Simeon after he had written *Letter S*.<sup>35</sup> According to this arithmetic, we have to assume that the additions which Simeon had made to his *Letter R*, written from Ramla and which he received from Christian informants in writing *Letter S*, are also interpolations! Ryckmans misses "a real connection" among these martyrdoms. But what kind of connection is needed for episodes which are united by the very fact that they are martyrdoms which took place in one town in South Arabia and which the writer was listing in order to advertise them to the Christian world? Furthermore the *Letter* was not an example of the polished epistolary genre, a composition by a belletrist writing at leisure. It was that of an anxious ecclesiastic written hurriedly, not in the quiet of a monastery but in the military camp of the Gassanid phylarch. And yet the listing of martyrdoms is not entirely done without some "connection"; the first group that Ryckmans mentions (pl. iii A-iv A) are related by being connected with the burning of the church while the other group (pl. viii-ix A) took place after the burning of the church and are not so related.

This view that the additions in *Letter G* are interpolations does away with some of the most precious new data in the *Letter*.<sup>36</sup>

31 *Confrontation*, p. 134.

32 See *Martyrs*, pp. 114-121.

33 *Ibid.*, pp. 31-35.

34 See *infra* section IV where the views of R. Degen, whence J. Ryckmans derives his, are discussed.

35 And surely such a view confuses an interpolation in the *Letter*, such as the one provided by the compiler of the Collection on the child of three, which he took from John of Ephesus, with solid new accounts in the *Letter*: see *Martyrs*, p. 53.

36 Such as the introduction of Christianity to Ḥaḍramawt, the only account in any source on this fascinating subject, and

*Arshamiana* has been discovered, I ventured the view that the second part, the *Aethiopica*, which had been thought to be legendary was not so, but rests on respectable historical sources, principally, the *Book*, the only extant source that is known to have treated the *Aethiopica* in detail.<sup>23</sup>

2 – I do not share Moberg's view as quoted by Ryckmans above, which to me is extreme and unjustified. I simply noted that the *Martyrium* and the *Book* share a certain general similarity in their comprehensive scope and in the order of their contents. And I have argued that the martyrologist, who admittedly had before him Simeon's *Letter S*, had also Simeon's *Book* but that he also had sources other than the *Book* and other than *Arshamiana*.<sup>24</sup>

3 – My fairly detailed analysis of various sections of the *Martyrium* was an application or an illustration of these principles and general conclusions. I am therefore surprised when J. Ryckmans punctuates his discussion of my views with "Shahid admits" whereas these "admissions" are consonant with my position that the *Book* is not the only source of the *Martyrium*.<sup>25</sup>

4 – Ryckmans devoted most of pages 22-25 to a discussion of my views on secs. 1-2 of the *Martyrium* about which I wrote: "There is an unmistakable similarity between the first part of the *Martyrium* and the first seven chapters of the *Book* as revealed in their extant titles". J. Ryckmans finds the similarity "not at all typical nor relevant". But similarity is not identity. I may have put the case strongly with the use of "unmistakable", but I explained what I meant.<sup>26</sup> One point may be mentioned, namely, the omission in the *Martyrium* of the origin of the Christian faith in South Arabia. I went into this in a footnote and tried to explain that the martyrologist was a Chalcedonian and was not interested in disclosing the Monophysite origin of South Arabian Christianity, which the author of the *Book* would have expatiated upon. The martyrologist telescoped the seven chapters of the *Book* and gave a very brief *résumé* of them,<sup>27</sup> following the principle of choice or rejection best known to him but which may be surmised in part from realizing that he was a Chalcedonian.<sup>28</sup> It cannot be ruled out that he may have used a Greek Chronicle such as Malalas.<sup>29</sup> But I still think it is just as possible that he used the *Book* since other basic works in Syriac were known to the martyrologist such as *Letter S*, and since the *Book* is the only extant source that dealt with the *Aethiopica* in a large way it is quite likely that the martyrologist received his data for both the *Aethiopica* and the secs. 1-2 from the *Book*. The latter he severely telescoped just as he opted for a brief account of the martyrdoms when he chose to depend on *Letter S* rather than the *Book* for writing secs. 3-24.<sup>30</sup>

To sum up: I am in an intermediate position between Moberg and Ryckmans on the sources of the *Martyrium*. I do not share the views of Moberg that the *Martyrium* is "little more than an extract from some chapters of the *Book of the Himyarites*" or the view of Ryckmans that the *Book* was unknown to the writer of *Martyrium*. The two views are extreme and I am of the opinion that the martyrologist availed himself of the *Book* as well as other sources, both *Arshamiana* and non-*Arshamiana*.

23 I do not find this circular as J. Ryckmans suggests on p. 134 of *Confrontation*. The *Martyrium* and the *Book* are the only two extant works which deal extensively with the *Aethiopica* and since the martyrologist used one of Simeon's works, *Letter S*, the chances are good that he used the *Book*, too.

24 See *Martyrs*, p. 208.

25 *Confrontation*, p. 133. His reasoning in paragraph 2 of this page is not crystal clear to me.

26 See *Martyrs*, pp. 208-209.

27 Tacitus telescoped centuries of Roman history in a well-known short, brilliant section which opens the *Annals*.

28 On the martyrologist's doctrinal persuasion, see *Martyrs*, p. 203 ff.

29 And I did maintain that the martyrologist used many sources. He probably found the already Graecized name of the Himyarite king more convenient to quote in a Greek account. Malalas is a possibility, as Ryckmans suggests, but Theophanes, Cedrenus, and Nicephorus Callistus are out of the question as sources, since they are very late authors; see *Confrontation*, p. 133.

30 See *Martyrs*, p. 209, Part Two.

written by Najrānite survivors of the persecutions and were later given literary formulation by the author of the *Book*, who preserved the essence of the speeches but involved himself personally in the final presentation of the Christian confessions of the martyrs for homiletic purposes. It is also highly probable that these formulas in the *Book* were used in Christian Najran and South Arabia and the fact became known only after the Ethiopian conquest of the country and its accessibility to Monophysite writers such as Simeon, who as had been argued, could have visited South Arabia.<sup>18</sup> The use of the word for “the Merciful” Raḥmān-ān is an instance.

So these two observations do not add up to much of anything that can seriously challenge Simeon’s authorship of the *Book*. The seeming discrepancies between the *Letter* and the *Book* are perfectly explicable, and I had already attended to the problem they present as early as 1963, when I wrote “there are a few discrepancies but they are trivial and are easily accountable by the different circumstances under which the two documents were composed, and by the aim of the author in writing each”.<sup>19</sup> I should also like to say that I was not sparing in the use of restrictive adverbs to qualify my conclusions on Simeon’s authorship of the *Book*. In 1963 I simply said of the *Book* in connection with this problem and even after marshalling all the arguments noted above “that its author was *possibly* Simeon”.<sup>20</sup> Even after the discovery of *Letter G* all I said was that Simeon’s authorship of the *Book* “receives considerable fortification”.<sup>21</sup> Thus, what I have suggested was a working hypothesis. I described Simeon’s authorship as “possible”, then as “probable” after more data became available and this is the most plausible view given for the authorship of the *Book*. When J. Ryckmans comes up with a better candidate for the authorship of the *Book* than Simeon, I shall be happy to give up my hypothesis, but until then the paternity suit against Simeon still holds and may be said to have been successful. In the meantime I wish him well in his quest for another paternity.<sup>22</sup>

## II

J. Ryckmans discussed another problem which was posed originally by A. Moberg, the editor of the *Book*, namely, the sources of the *Martyrium Arethae* and the place of the *Book* in these sources. J. Ryckmans devotes a goodly portion of his paper to refuting Moberg’s view that “The *Acta (Martyrium)* are little more than an extract from some chapters of the *Book of the Himyarites*”.

In my *Martyrs* I attended to this problem in view of the new light which *Letter G* has shed on the entire problem of the Syriac sources for the Persecutions, but it cuts in the *Martyrs* a smaller figure than the problem of Simeon’s authorship of the *Book*. In dealing with this problem, I did not duplicate Moberg’s position but made a departure, which amounted to saying that “the *Martyrium* does use sources other than the *Book of the Himyarites* or *Arshamiana* in general. . .” So my views are not identical with Moberg’s on this point and for this reason I am surprised to read the references to these views in J. Ryckmans’s paper. The main or principal discussion of my views are on p. 132-134 but earlier on in his paper there is a reference on p. 130 which may be added to these pages and which I should like to discuss:

1 – My views on the bi-partite structure of the *Martyrium* are not identical with those of Moberg with whom he brackets me on p. 2. Indeed, I share the views of most scholars that the *Martyrium* is bi-partite in structure dealing with *Himyaritica* and *Aethiopica* but after much

18 See *Martyrs*, pp. 137-138.

19 See AA, p. 351; see also *Martyrs*, p. 133, n. 6, especially the last sentence of this note.

20 See AA, p. 361.

21 *Martyrs*, p. 132.

22 *Confrontation*, p. 135.

his seven years journey throughout the Monophysite world. Of crucial importance is the possibility that he visited both Ḥimyar and Ethiopia after the Ethiopian victory in South Arabia. As to Ghassanland in the Gaulanitis, it is already known from the *explicit to Letter, G*, that he was also there even before the Ethiopian victory; (3) his technique in book preservation especially in bringing with him important documents from the countries he visited, a matter relevant to the discussion of his sources on Ḥimyar and Ethiopia and their reliability.

In view of the detailed and comprehensive nature of my reasoning for the authorship of the *Book*, I am surprised that as careful a scholar as J. Ryckmans, whose bibliography is almost always complete, would permit himself to discuss the problem of the *Book's* authorship as conceived by me without being aware of the many arguments I had advanced in support of Simeon's authorship,<sup>13</sup> or if he was aware of them, that he did not give himself the chance of a direct confrontation with them and with the challenges they pose to his own views on the authorship of the *Book*. I find it unlike him to indulge in what he himself describes as "superficial observations".<sup>14</sup>

1 – The first observation pertains to the different designations applied to the Ḥimyarite persecutor in the *Letter* and in the *Book*. In the *Letter* he is referred to as "the king" without further pejorative epithets. In the *Book* he is invariably referred to as "Masrūq" and almost always with "an infamous epithet". Surely this does not constitute an argument against Simeon's authorship of the *Book*. The *Letter* was a document hurriedly written from Ḥīra, when the first news of the persecution reached Simeon and his first concern was not to exercise his talent for vituperation by reviling the Ḥimyarite persecutor but to provide accurate information to the Monophysite world. Thus he concentrated simply on identifying the persecutor as "the king", which description carried the implication of a state-sponsored persecution. Years later when South Arabia was won over to Monophysitism by the Ethiopian Negus, Caleb, and when the martyrs had been avenged, the author wrote in a more relaxed and expansive mood, and could then afford to lavish on the Ḥimyarite king some pejorative epithets after the full extent of the enormity of what he had committed had become known. Apparently also by that time, there was some consensus in the Monophysite world about calling him Masrūq,<sup>15</sup> after certain facts about him became known and which had not been known when Simeon wrote his *Letter* from Ḥīra.

2 – The second observation is even stranger than the first. It pertains to what J. Ryckmans calls "some fairly constant discrepancies between the two works in the formulation of confessions. Most of the confessions in the *Book* insist on Christ being son of God and *Creator of the World*, which is not the case for the confessions in the *Letter*, which in turn mention more frequently the Cross".<sup>16</sup>

Surely the two sets of confessions are not mutually exclusive.<sup>17</sup> If they had been, this would indeed be a serious argument against Simeon's authorship of the *Book*; if, for instance, the confessions expressed Nestorian sentiments in the *Book* and Monophysite sentiments in the *Letter*. In that case Simeon's authorship of the *Book* would be completely ruled out. The speeches, it should be remembered, were not written by the martyrs themselves. They were

13 It is strange that the only reference to my work on Simeon's relation to the *Book* comes in his work on p. 131 of *Confrontation* with reference to pages I wrote in *Martyrs* (p. 169 ff.), which are an appreciation of Simeon as an author and not specifically on the question of authorship, which had been discussed in *Martyrs* on pp. 135-139 and earlier in *AA* in 1963.

14 *Confrontation*, p. 135.

15 On this designation for the Ḥimyarite king, see my observations in *Martyrs*, pp. 262-264.

16 *Confrontation*, p. 135.

17 It is noteworthy that Ḥabṣa does not hesitate to take refuge in the Cross, although her confession comes from the *Book* not the *Letter*; see *Book*, p. 34a.

b – The second phase in the process of discovering the identity of this Monophysite author was to draw attention to a striking correspondence between the two documents, *Letter S* and the *Book*. I advanced some arguments for this,<sup>7</sup> related to the contents, the omissions, and the sources of each, and I have shown that the seeming discrepancies can be easily reconciled. Since the author of one of these two documents, *Letter S*, is known, namely Simeon, the arguments of this phase have contributed towards tipping the scales in favor of Simeon's authorship of the *Book* also.

c – The third phase in the process of identification depended mainly on the precious autobiographical passage in the *Book*, which floods with light the obscurity of this problem. The author of the anonymous *Book* speaks of himself in connection with the baptism of one of the notable Himyarites, Afū as follows: "we baptized him into the church of the true believers that is in Hīrthā dh° Na'mān with great pomp while we were still there".<sup>8</sup> I have advanced three arguments or observations which suggest strongly that the writer of this sentence was Simeon himself, who was known to have been in Hīra (Hīrthā) about this time,<sup>9</sup> after his return from Ramla whence he had written his first letter.

On the basis of these three phases in the process of identification I drew the conclusion that "No Monophysite figure in Persian territory at this time answers better to this description than the Bishop of Bēth-Arshām."<sup>10</sup>

B – The case for Simeon's authorship of the *Book* is thus strong and it was presented in the early sixties before the second *Letter* of Simeon, *G*, was published in *Martyrs* in 1971. The discovery of this *Letter* re-opened the question of the South Arabian persecutions in its entirety and with it the question of the *Book's* authorship. I have therefore re-examined the question again in the light of the newly discovered *Letter*, which fortified my conclusions of some ten years before.

In support of Simeon's authorship, I made five new observations, which may be examined in full in *Martyrs*,<sup>11</sup> and which pertained to the nature of the sources for each of these two documents, *G* and the *Book*, a feature that is common to only these two, the list of *corrigenda* in *G* which appear *correcta* in the *Book*, the circumstances under which the two documents were composed, and linguistic stylistic considerations. Finally, there is that tantalizing reference in Michael the Syrian to a possible *History* of these South Arabian martyrs by Simeon which could be identified with the *Book*.

The discovery of *Letter G* and the necessity of knowing more about Simeon for an adequate edition of the *Letter* led me to the study of the *Life* of Simeon by John of Ephesus, and this turned out to be a relevant source for discussing the problem of the authorship of the *Book* because of the bright new light that the *Life* sheds on Simeon. The new data in the *Life* are many but the most relevant to the problem of authorship are the following three:<sup>12</sup> (1) his linguistic talents which enabled his biographer to compare him to the apostles and their gift of speaking with new tongues. The chances then are that Simeon learnt the languages of the Monophysite communities he visited such as the Himyarites and the Ethiopians, a matter of considerable importance to the composition of the *Book*, which contains accounts about Himyar and Ethiopia; (2)

7 *Ibid.* pp. 351-353.

8 See *Book*, p. cxv.

9 See *AA*, pp. 353-354. The chronology for the persecutions adopted in *AA* is the one which had prevailed in many circles before the publication of *Letter G*, the *explicit* of which refers to an earlier date.

10 See *AA*, p. 355.

11 See *Martyrs*, pp. 133-135. In these pages the *Book of the Himyarites* is referred to as *B* instead of *Book*, which is the clearer reference adopted elsewhere in *Martyrs*.

12 See *Martyrs*, pp. 135-139.

# Further Reflections on the Sources for the Martyrs of Najrān

IRFAN SHAHÎD

Georgetown University  
Washington, D. C.

In a paper<sup>1</sup> read to the Memorial Seminar in honor of Maḥmūd Ghūl, the scholar whom this volume commemorates<sup>2</sup>, J. Ryckmans re-examined the main hagiographic accounts of the persecutions that took place in South Arabia in the sixth century, namely, the first *Letter* of Simeon of Bēth-Arshām published by I. Guidi in 1881, the second *Letter* of Simeon published by the present writer in *The Martyrs of Najrān*, which appears in 1971, the Greek *Martyrium Arethae*, published in *ASS* by E. Carpentier in 1869, and *The Book of the Himyarites*, published in 1924 by A. Moberg.<sup>3</sup> In the course of that paper he had occasion to discuss some of the views expressed by the present writer in *The Martyrs of Najrān*,<sup>4</sup> and voiced his dissent from some of the positions taken in that work. I should therefore like to examine his presentation.

## I

In two of my publications,<sup>5</sup> I have argued that the author of the *Book* was the same as the author of *Letter S* and *Letter G*, namely, Simeon.

A – The first of these two publications was entirely and exclusively devoted to the *Book* and the first part of it dealt with the problem of authorship. In view of the detailed nature of the reasoning for Simeon's authorship, it would be superfluous to go through the arguments advanced there in detail and, so the gist and the thrust of the arguments will instead be here presented:

a – Moberg had argued that the author of the *Book* was possibly Sergius, the bishop of Sergiopolis and I have shown in the opening part of this article<sup>6</sup> that this is impossible since the author could not have been a Chalcedonian living in Byzantine territory but a Monophysite living in Persian territory. This conclusion prepared the ground for discovering the identity of this Monophysite.

1 Titled "A Confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution", which in this article will be abbreviated as "Confrontation", pp. 117-137.

2 I should like to thank Dr. Ryckmans for his courtesy and thoughtfulness in sending me a copy of his paper, and Dr. M. Ibrahim for inviting me to contribute this paper to the Memorial Volume. My only regret is that I was unable to attend the sessions of the Memorial Seminar held in December, 1984, but I derive some satisfaction instead from dedicating this paper to Maḥmūd posthumously.

3 These four documents will henceforth in this article be referred to respectively as *Letter S*, *Letter G*, *Martyrium*, and the *Book*. For the detailed facts of publication concerning these four documents, see *Confrontations*, p. 117, nos. 12, 18, 19.

4 Henceforth referred to as *Martyrs*.

5 First in "The *Book of Himyarites*: Authorship and Authenticity", *Le Muséon* (lxxvi, 1963), pp. 349-362, and later in *Martyrs*, pp. 135-139. The former publication will henceforth be referred to as *AA*.

6 See *AA*, pp. 349-351.

## Transliteration

For classical Arabic the system of *Arabian Studies* is followed. For colloquial Arabic this system has been to some extent adapted to reflect local pronunciation; this is not always consistent and so slightly different spellings occur.

### Supplementary Notes

- P.111, fn.3 Further historical data on the Faḍlī sultans are to be found in *al-Sīrat al-Mutawakkiliyyah*, Mukallā Ms., 260-64 and 'Abdullāh b. 'Alī al-Wazīr, *Ṭabaq al-ḥalwā*, Chester Beatty Ms. 28a, 41a, printed Ṣan'ā', 1405/1985, index.
- p.112, fn.13. In the pre-Islamic period the Bishop of Najrān was also crowned in this way.
- P.113, line 10. *Ṣurr*, I was informed means *kharaz* trees, probably, like *silim*, acacias, which a *ṣurr* also means, but *ṭin ṣurr* means *ṭin ṣulb*, hard soil.
- Pp.130, line7; 131, line 32, passim. Abū Makhramah, *Arabische Texte zu . . . Aden im Mittelalter*, ed. O. Löfgren, Leiden, 1936-50, 242, refers to a qāḍī of Aden called al-'Īdī ('Aydī ?) al-Abyanī (661-735 H.), and (p.253) to the A'yūd (plur.) of Abyan, presumably of this same house.

discussed. The changes that the federating of the protected sultanates had begun to introduce are evident as in Faḍlī case 3 where the Faḍlī Nāʾib Aḥmad ʿAbdullāh (later Sultan) and the Lower ʿAwlaqī Regent Bū Bakr b. Aḥmad are appointed by the Federal Minister Sultan Ḥusayn al-ʿAwdhalī to settle a dispute between their tribes. Later in these records a junior assistant adviser, a government not a local man comes into the picture. In Kāzimī case 2 “the truce” is mentioned but I do not know whether this was part of the general security established in the Federation or simply a local truce.

Apart from the stealing of animals the records contain the case of infringement of a common interdicted pasture (*mahjar*) and the banning of cultivation. Though forty oath-takers are required in the case of a murdered man (*qatīl*) only ten are required in the case of ambush with intent to kill, and for firing at and slightly wounding. This is to be compared with the twenty required in the case of cutting a bund and stealing five camels. The following table may give some indication of the ‘tariff’.

<i>Animal</i>	<i>Number</i>	<i>Oath-takers</i>
<i>Rās ghanam</i>	13-15	5
	17-30	10
	50 + 2	
	<i>baʿīr</i>	40
<i>baqar</i>	1-3	5
	6	10
	19	20
	6 + heifer	
	& 2 small bulls	10
Camels	1-2	5
	2	10
	3	15
	4,6-7	20
	<i>Rāḥilah &amp; qaʿūd</i>	20
	<i>Rāḥilah</i>	5
	<i>Rāḥilah &amp; foal</i>	10

But obviously one should not attach too much importance to such tables.

Of *qasamah* in *Encyclopaedia of Islam* (2) avers: “It does not appear that this institution functioned much, even in the past”. The persistence of *qasamah* as an important legal procedure in tribal south Arabia up to the present day is evidence to the contrary. It is much more likely that it was normal procedure for Arab tribes, outside the cities of Iraq and Syria at least, for centuries. Has it in point of fact ever really disappeared among them in practice?



4. Ahl Bā Kāzim allege that, on the day of 16 ii 62, Saʿīd b. Sālīm Dawkam and Saʿīd am-Ṭuyūzī<sup>144</sup> of the tribes of the Faḍlī committed an unlawful act and seized six head of cattle belonging to Laḥmar b. Farīd al-ʿUmayyī of the tribes of Bā Kāzim.

Counter-plea:

The Faḍlī replied with denial.

The judgement is an oath [to be taken] by the accused (*yamīn ʿala ʿl-muttaḥamīn*) aforementioned [i.e.] ten oath-takers that they did not seize these cattle; and Bin/Bir Maḥwal and Sālīm Masʿūd must [take] an oath (*raqabah*)<sup>145</sup> – as for these cattle they did not raid after them (*yā hādha ʿl-baqar lā ghārū qafā-hum*)<sup>146</sup>, [neither] they nor ʿIyāl al-ʿUmayyī, and they have no news of them (*wa-lā yaʿlamū bi-hin*)<sup>147</sup> being with the group (*jamaʿah*).<sup>148</sup>

5. Ahl Bā Kāzim alleged that, on the day of 25 iii 62, Muḥammad Ḥaydarah and ʿAbdullāh am-Ṭayūzī and Bin ʿAbdullāh b. Saʿīd of the tribes of the Faḍlī committed an unlawful act and looted thirty *rās ghanam* belonging to Muḥammad b. ʿAwaḍ Laʿgam of Ahl Bā Kāzim.

Counter-plea:

The accused replied with denial.

The judgement on the accused is [that they produce] ten oath-takers [to swear] that they did not loot these cattle.

6. Ahl Bā Kāzim allege that on 17 iv 62 Bin Šālīḥ am-Zanū<sup>149</sup> of the tribes of the Faḍlī committed an unlawful act and seized one young female camel not yet put to the male<sup>150</sup> (*bakrah*) belonging to Aḥmad b. Nāšir b. ʿAwaḍ Yislaṁī of the tribes of Bā Kāzim.

Counter-plea:

The accused replied with denial.

The judgement on the accused is [to produce] five oath-takers.

7. Ahl Bā Kāzim allege that on month five, 1962, they received a telegram from the Assistant Adviser (*musāʿid al-mustashār al-thānī*)<sup>151</sup>, Aḥwar, and he informs [them] that he has received a report from the ʿUmayyī ʿĀqil that Barṭam and Muḥammad and ʿAlī, ʿIyāl am-Šawbī, and Bin am-Ṭuyūzī and Dawkam and Bin am-Qaḍāʾ, Ahl Saʿīd and Ahl Bā Qaynāsh, and ʿAydarūs b. Muḥammad b. ʿAbdullāh Maḥmarī and his brothers, and Šālīḥ b. am-Shaybah and the son of the Maṣṣab and Nāšir b. Saʿīd Maḥmarī of the tribes of the Faḍlī have committed an unlawful act and looted nineteen head of cattle belonging to the ʿUmayyī ʿĀqil and his brothers, of the tribe of Bā Kāzim.

Counter-plea:

The accused replied with denial.

The judgement on the accused is [to produce] twenty oath-takers.

In the series of raids and counter-raids, mainly to steal livestock, members of Maṣṣab houses (Faḍlī case no. 8; Kāzimī case no. 6) and of those of headmen (*ʿāqils*) were involved – I find it a little surprising that the former should have taken part in these actions. To deny an accusation seems to have been the convention, possibly so that all past and present circumstances could be

144 Al-Ṭayūzī *supra*.

145 *Raqabah* seems to mean an oath here, not oath-taker.

146 For *yā* cf. fn. 87; here it seems to mean 'as for'.

147 Cf. fn. 90.

148 Presumably of raiders.

149 Cf. fn. 121.

150 *Gloss. dat.*, *bakrah*, 'camel which has not yet borne off-spring.'

151 Robin Bidwell tells me the Junior Assistant Adviser (JAA) would be an Arab, most likely a former officer in one of the Arab units.

**The cases (*qaḍāyā*) in which Ahl Bā Kāzim make accusation against Ahl Faḍl and the counter-pleas (*ajwibah*) of Ahl Faḍl and the judgement (*ḥukm*) in them**

1. Ahl Bā Kāzim allege that, on the day 12 v 61, Zaʿlān and Bin Saʿīd b. ʿUmayr of the tribes of the Faḍlī committed a hostile act, firing at ʿAwaḍ al-Kārūf of the tribes of Bā Kāzim and hitting him with fragments of cartridge (*ṣābū-h bi-quṭuf*<sup>136</sup>).

Counter-plea:

The Faḍlī replied with denial [of the charge]. There is no proof (*ithbāt*).

Judgement: Ahl Faḍl must [produce] ten oath-takers (*ḥallāfah*).

2. Ahl Bā Kāzim alleges that, on the day 17 xii 61, Bin am- Muḥannah al-Murqushī and Bin Nāṣir b. Saʿīd Maḥwal committed an unlawful act and seized two camels (*ithnatayn bil*) belonging to Nāṣir b. ʿAlī al-ʿAmbūrī of the Bā Kāzim tribes

Counter-plea:

Nāṣir b. ʿAlī states: They took from him two *bil* which can be seen (*bānū*<sup>137</sup> with the Jaʿādinah at [the place of] ʿIyāl al-Mazlūmī, a she-camel for riding (*rāḥilah*) and her foal, and another with her foal (*wāḥid w-ibn-hā*) at [the place of] ʿAlī Muhallab [Jaʿdanī]. Sālim Masʿūd admits to the *rāḥilah* which is with ʿAlī Muhallab, but he states that it was seized before the truce (*ṣulḥ*).

Judgement: The decision was taken to select five oath-takers (*riqāb*)<sup>138</sup> from the Marāqishah to swear (*yahlifūn*) that these camels (*ibil*) were seized before the truce – and, if not, they will give up (*yiksirūn*<sup>139</sup>) [the camels] and they have five oath-takers (*riqāb*) from Bā Kāzim. With regard to the two camels (*min shaʿn al-ithnayn al-ibil*) which are with ʿIyāl al-Mazlūmī they will invite them to admit and prove whence they bought them (*yadʿūna-hum an*<sup>140</sup> *iʿtarafū wa-sannadū-hin min ayn ishtaraw-hin*), and if they state that they are part of their property they must [produce] five oath-takers (*ḥallāfah*) to [confirm] that these camels (*hādha ʿl-ibil*) are part of their property.

3. Ahl Bā Kāzim allege that, on 24 xii 61, ʿAlī Barṭam and ʿIyāl am-Ṣawbī of the tribes of the Faḍlī committed an unlawful act and looted three head of cattle (*thalāth ruʿūs baqar*) belonging to Saʿīd Umbārak ʿUmayṣī of the tribes of Bā Kāzim.

Counter-plea:

The Faḍlī replied to that (*ajāb ʿalā dhālik*) with denial. Judgement: It was judged upon the accused (*al-mathūmīn*) Muḥammad am-Ṣawbī and Muḥammad Ḥaydarah ibn/bir<sup>141</sup> am-Qaydah and Saʿīd am-Tuyūzī (that they should produce) five oath-takers (*khamṣah ḥallāfah*) (to swear) that they did not seize the afore-mentioned cattle (*al-baqar al-madḥkūrāt*), and upon Nāṣir Saʿīd b. ʿAmbar b. ʿAbbādī and Daymaḥ (a Rabīzī<sup>142</sup>) and Ḥaydarah b. Sālim their oaths (*riqāb-hum*) (or oath-takers) that they do not know, have no news of, and did not see them with their fellow [tribesmen] (*lā yīʿallūn wa-lā yaʿlamūn wa-lā shāfū-hin maʿa aṣḥāb-hum*).<sup>143</sup>

136 *Qatf*, pl. *quṭuf*, small fragments of bullet, explained as *fadhakh* or *qaṭan*, neither of which seems to be classical.

137 I. e. *tabayyan*.

138 Sing. *raqabah*. One says: *Ashill fī raqabatī*, I undertake on my neck (to do). Hence the word comes to mean takers of oaths. Cf. *Gloss. dat.*, *Amānat-ak fī raqabat-ak*, *Ton honnêteté est à ton cou*.

139 *Yiksirūn* explained as 'will give them the camels'. *Kasara*. to give up, I have heard in coastal Ḥaḍramawt.

140 An might here be read *in*. *Sannadū-hin* was explained as *athbatū ʿalay-hin*. I am not altogether sure of the sense of this passage.

141 Written *bin* but informants said *bir*.

142 The Rabizis are of the Maḥājir confederation of the Upper ʿAwlaqīs. There was much *finah* between them and Aden in 1954 when we visited the area. Perhaps this Rabizī had somehow joined Bā Kāzim.

143 ʿ*Allā* = *yaʿrif*; cf. *supra*.

23. Plea: on 22 iv 62:  
Fifteen *rās ghanam* were taken from Muḥammad Ḥasan Qaynāshī by Ruways b. ʿAwlah (a Busaymī) and two others.  
If the accused deny the charge they must produce five oath-takers.
24. Plea: on 22 iv 62:  
Fifteen *rās ghanam* were taken from Šāliḥ ʿAbdullāh Qaynāshī.  
No names of the takers are given, but if they deny the charge they must produce five oath-takers.<sup>133</sup>
25. Plea: on 22 iv 62:  
Thirty *rās ghanam* were taken from ʿAlī ʿAbdullāh Maḥmarī.  
If the takers, un-named, deny the charge they must produce ten oath-takers.
26. Plea: on 4 v 62:  
Twenty-five *rās ghanam* were taken from Saʿīd am-Marbaʿī Qaynāshī.  
The accused, Bin Šāliḥ b. Bāḥī (? – this and a following name unclearly written) and Bin Laʿwar, if they deny the charge are to produce ten oath-takers.
27. Plea: on 4 v 62:  
Two camels (*thintayn bil*) were taken from am-Šāfi Qaynāshī by Bin Ruways and Bin ʿAwlah Busaymī.  
If they deny the charge they must produce ten oath-takers.
28. Plea: on 4 v 62:  
Three camels (*thalāth bil*) were taken from Aḥmad Šāliḥ b. Muthannā Qaynāshī by ʿAwaḍ al-Zayn and Bin Laḥmar D r ʿ h/g (unclearly written). If they deny the charge they must produce fifteen oath-takers.
29. Plea: on 3 vi 62:  
Four camels (*arbaʿ bil*) were taken from Muḥammad Ḥaydarah Qaynāshī from Wādī am-Mukaylah [in Qaynāshī territory] by Aḥmad al-Dādah and ʿAlī . . . (?).  
If the accused deny the charge they must produce twenty oath-takers.
30. Plea: on 3 vi 62:  
Thirteen *rās ghanam* were taken from Aḥmad Ḥaydarah am-Šawbī by ʿAlī b. ʿAwaḍ b. Ghabrah.<sup>134</sup>  
If he denies the charge he must produce five oath-takers.
31. Plea: on 3 vi 62:  
Seventeen *rās ghanam* were taken from Muḥammad Ḥaydarah am-Šawbī<sup>135</sup> Qaynāshī.  
The accused, un-named, if they deny the charge must produce five oath-takers.
32. Plea: on 5 vi 62:  
Seven camels (*sabʿ bil*) were taken from al-Khiḍr b. Muṭʿim from Wādī al-Ṭuyū by ʿAwaḍ al-Dīk ʿAmbūrī.  
If he denies the charge he must produce twenty oath-takers.
33. Plea: on 5 vi 62:  
A bull was taken from ʿAlī Barṭam Qaynāshī from Wādī al-Ṭuyū by Muqbil b. ʿAlī ʿAlawī.  
If he denies the charge he must produce five oath-takers.

133 Perhaps the plaintiff did not know the names in this and the next case, or the clerk tired of writing them down.

134 Vocalisation uncertain.

135 My transcript has am-Šarbī which seems incorrect.

Laʿgam and ʿAwaḍ al-Kārūf<sup>128</sup> and Yislam b. Šādiq nicknamed al-Bard<sup>129</sup> of Ahl Ilhāq.  
Counter-plea:

The accused replied with denial.

Judgement: The accused must [produce] forty oath-takers.

13. Plea: on 20 ii 62:

A *rāḥilah* was taken from Saʿīd Ḥaydarah Aḥmad Bil-ʿAydī.

The accused was Šāliḥ b. Lādhin.

The accused is [to produce] five oath-takers.

14. Plea: on 25 ii 62:

Two *bil* were taken from Sālīm Masʿūd Banī ʿAlī from Wādī Taṣabah.

The accused are Šāliḥ b. Saʿīd ʿUmaysī and Bin Ṭubayq al- Laʿgamī.

They have to produce five oath-takers that they had not looted them nor withheld<sup>130</sup> them (*mā salabū-hā wa-lā ʿī taqalū-hā*).

15. Plea: on 11 iii 62:

A *rāḥilah* was taken from Aḥmad am-Wārid Faḍlī (a Qaynāshī) by Laʿwag b. Sarīʿ al-ʿAnbūrī. The judgement was that the accused should produce five oath-takers.

16. Plea: on 14 iii 62:

A *qaʿūd* was taken from Ḥaydarah am-Ṭayūzī Qaynāshī Faḍlī. The accused was Laʿwag b. Sarīʿ who was required to produce five oath-takers.

17. Plea: on 14 iii 62:

A *baʿīr* was taken from Šāliḥ ʿAbdullāh Qaynāshī. The accused, Nāšir ʿAwaḍ b. Aḥmad al-ʿĀqil (the Headman), denied the charge and was required to produce five oath-takers.

18. Plea: on 15 iii 62:

A *gamal* (probably merely a beast of burden) was taken from Šāliḥ Muḥammad Maḥmarī. The accused Sālīm b. al-ʿĀmah<sup>131</sup> al-Bishaʿī is to attend and, if he admits the theft, to return the animal. If he denies the charge he must produce five oath-takers.

19. Plea: on 21 iii 62:

Sixteen *rās ghanam* were taken from Aḥmad ʿAlī b. Muṭʿim.<sup>132</sup> The accused are Laʿwag b. Sarīʿ and his brothers. If they deny the charge they must produce five oath-takers.

20. Plea: on 10 iv 62:

A *rāḥilah* and her foal (*ibn-hā*) were taken from ʿAlī Barṭam. The accused Aḥmad Šāliḥ and (name unclear) . . . ʿĀdī al- Sūd/al-aswad/al-Sawd (?), if they deny the charge are to produce ten oath-takers.

21. Plea: on 21 iv 62:

A *qaʿūd* was taken from ʿAlī Saʿīd am-Wārid between Wādī al- Misayl (in Murqushī territory). The accused, Šāliḥ b. Nāšir b. Lādhin, if he denies the charge must produce five oath-takers.

22. Plea: on 21 iv 62:

A *gamal* was taken from Ḥaydarah b. Sālīm Maḥmarī by Šāliḥ Ṭubayq and Nāšir b. Yislam. They are to present themselves at a time fixed and if they deny the charge, to produce five oath-takers.

128 Al-Kārūf, an Ilhāqī, from *karā*, *yikruf*, to smack. *Gloss. dat., donner une claque*.

129 So called because cold (*bard*) goes everywhere – he used to scare (perhaps – make insecure) people (*yikhawwif al-nās*), and hence the nickname.

130 *Ftaqala* could also mean to tie an animal's leg with the *ʿiqāl*.

131 This name looks doubtful.

132 *Muṭʿim* in the classical sense.

7. Furthermore six *bil* were taken from 'Alī b. Fāṭimah, the bastard (*zanū*<sup>121</sup>) of Ahl 'Abbādī, the person who seized (*al- akhkhādh*) [them] being Šāliḥ b. La'dhan.

Counter-plea:

The accused replied with denial.

Judgement: The accused must [produce] twenty oath-takers.

8. Plea: on 5 v 62:

Ahl Bā Kāzim took six head of cattle (*sittah ru'ūs baqar*) from the Marāqishah, Ahl 'Amr b. 'Alī, and two head of cattle from 'Alī b. Muḥammad b. 'Abdullāh Maḥmarī. They took the cattle from Wādī Taṣabah, and they took a heifer (*'ijlah*) belonging to Aḥmad al-'Awnī 'Abbādī, and they took from Šāliḥ son of the Maṣab Muḥammad b. al-Kubaysh<sup>122</sup> two small bulls (*ithnayn tib'ān*<sup>123</sup>).

Counter-plea:

The accused replied with denial.

Judgement: The accused must [produce] ten oath-takers.

9. Plea: probably in 1962.

After 'Id al-Aḍḥā al-mubārak, Ahl Bā Kāzim looted from 'Alī Barṭam Qaynāshī a she-camel for riding (*rāḥilah*<sup>124</sup>), and from Šāliḥ 'Abdullāh Maḥmarī a *qa'ūd* and a *rāḥilah*, and from 'Alī Ḥaydar b. Sālim Maḥmarī, a *qa'ūd* – they took them from Wādī Taṣabah – the takers (*al-akhkhādhah*) were Ahl al-'Umayyī. Counter-plea:

The accused replied with denial.

Judgement: Šāliḥ b. Rāḡiḥ and his nephew (*ibn akhū-h*) Bin 'Arṣūš must [produce] twenty oath-takers.

10. Plea: undated<sup>125</sup> (June 1962?):

Ahl Faḍl pleads that in month six<sup>126</sup> Ahl Bā Kāzim took from Sūbān b. Aḥmad two camels (*ithnayn bil*), the looter (*tammā'*) being Bin al-Ḍirsī.<sup>127</sup>

Judgement: He will attend at the time of the appointment for the putting of judgements (*aḥkām*) into execution, and if he denies [the charge] he must [produce] ten oath-takers.

11. Furthermore Ahl al-'Umayyī looted two camels (*bil*) from 'Iyāl Muḥammad Ḥaydarah – the takers were Bin Laḥmar and Bin Lādhin.

They replied with denial.

The judgement is ten oath-takers.

12. Plea: on 14 iv 62:

They took from 'Alī b. Muḥammad Maḥmarī a camel (*ba'ir*) and from 'Alī am-Šawbī a *ba'ir* and from Barṭam al-Qaynāshī fifty head of sheep-and-goats (*khamṣīn rās ghanam*) – the looters (*al-nahhābah*) were Muḥammad 'Awaḍ al-Ṭawīl al-'Umayyī and al-Nāshirī of Ahl

121 For *zanū*, see 'The "White Dune"', op. cit., 80 seq.; *Daṭīnah*, 433, 944. The Government handbook, op. cit., 32, remarks: 'Among the eastern sub-divisions [of Faḍlī country], and especially the Markashī, a curious practice obtains, of holding a "Zanw", or base-born son, in higher estimation than the legitimate issue, and such a sobriquet is held to be no mark of dishonour, but rather the reverse. The men of this class are fond of calling themselves after their mothers, as "Bin Fatima," etc., their fathers being ignored.' This seems a little exaggerated though broadly true.

122 The Maṣab is of the Bil-'Idī, but I have no information about the shrine with which he was connected.

123 Sing. *tab'*, *baqar dhukrān*.

124 Gloss. *daḡ*, *rāḥilah* = *chamelle qui a déjà mis bas et pouvant porter une charge*.

125 Omitted by the records or by me.

126 This usage of numbering the months of the Christian year was quite common in 1964, but I do not recall it in 1954.

127 Written Zirsī with *zā'* for *dād*, perhaps the same as al-Ṭirs in case 3.

the Nāʾib Bū Bakr b. Aḥmad<sup>107</sup> should go out to look into this question and resolve it in a just fashion.<sup>108</sup>

4. Plea: on 21 ii 61:

Complaint of looting by Abū Sitt<sup>109</sup> al-ʿAlawī of Ahl ʿAlī<sup>110</sup> Bā Kāzim. He looted the young riding camel (*qaʿūd*)<sup>111</sup> of ʿAlī b. Muḥammad b. ʿAbdullāh Abū Bakr al-Maḥmarī, and the camel was a purchase from the Bā Kāzim camels (*bil*), which the Marāqishah took – and Bā Kāzim received payment for that (*fulūs muqābil dhālik*) by hand of the Regent (al-Waṣiyy).<sup>112</sup>

Counter-Plea:

The accused replied with denial [of the charge].

Judgement: The judgement on the accused is five oath-takers.

5. Plea: on 8 xi 61:

Ahl Bā Kāzim laid an ambush (*kamin*) for some of the Marāqishah, they being Munaṣṣar b. ʿĪdah b. al-Khamṣī ʿAnbūrī, Ḥasan Munaṣṣar b. al-Ṣindaʿī<sup>113</sup> ʿAmbūrī<sup>114</sup>, ʿAlī b. Bābā and his brothers, Yislamī and ʿAlī b. ʿAbdullāh b. Hādī Busaymī – this was in Wādī Haram<sup>115</sup> – their objective being to kill Zaʿlān al-Murqushī<sup>116</sup> or someone else.

Counter-plea:

The accused replied with denial.

Judgement: The accused must [produce] ten oath-takers that they did not lay an ambush for Zaʿlān or anyone else.

6. Ahl Ḥaydarah Bā Kāzim, Aḥmad Ṣāliḥ b. al-Ṭaḥar<sup>117</sup> and his brother Saḥm and Maṣar b. Nāṣir Ḥaydarī<sup>118</sup> committed an unlawful act and cut four bunds in the land (*jabbū arbaʿat aswām fī ʿīn*) of ʿIyāl Ḥasan b. Maḥwal when they were dry (*jidib*)<sup>119</sup> and ʿAwaḍ b. Ḥusayn (sic) Maḥwal entered Aḥwar to make a report (*yaʿmal rabūṭ*), but the answer was prison! He stayed (lit. sat) in prison for a spell and during this time seven *bil* were taken from Ahl Maḥwal. Two of them they found in the Shārī<sup>120</sup> of Ahl al-ʿUmayṣī and they took them back and those that remain are five *bil*.

Counter-plea:

The accused replied with denial.

Judgement: The accused must [produce] twenty oath-takers.

107 The Faḍlī and Kāzimī, respectively. Bū Bakr is Regent (Waṣiyy) and now, since the Federation (Ittiḥād), in 1964 Nāʾib.

108 My notes state that Ṣāliḥ b. Ḥusayn, the ʿAwdhalī Sultan, in his capacity as a Minister in al-Ittiḥād, gave this decision.

109 Abū Sitt, with six fingers. The extra finger comes after the little finger. Here it is accounted as *barakah*, an extra blessing from God. The Faḍlī sultans are known to have this as an hereditary feature. Cf. A. M. Honeyman, 'Some south Arabian instances of polydactyly', *Man*, London, 1961, LXI, 161-2.

110 Āl ʿAlī Bā Kāzim live in al-Miʿlā (the upper part) of Wādī Aḥwar and receive (flood)-water before Aḥwar.

111 This is the lexical sense of *qaʿūd*; it might have a more specific sense in the area.

112 I. e. Bū Bakr b. Aḥmad of fn. 107.

113 Ṣindaʿī was an ʿAmbūrī ʿāqil, but the Marāqishah eventually killed him.

114 ʿAmbūrī/ʿAqbūrī, written interchangeably.

115 A wādī said to flow into Wādī Aḥwar.

116 Zaʿlān was an ʿāqil. The bloodwit of men of rank in the south is in general more than that of an ordinary tribesman, but I have no information on this point for the Faḍlis and Bā Kāzim.

117 Ṭaḥar, *Gloss. daṭ.*, class. rejeter, but the local sense is unknown to me.

118 Maṣur(r) is a scarf tied under the chin (*ṣanʿā*, op. cit., 231b (n)) or *mouchoir*, *fichu* (*Gloss. daṭ.*, 2123).

119 *Arḍ mamṭūrah* and *arḍ jadb* are contrasted; *jidib* is an unwatered field, fallow; *mijiddibīn*, those who do not water their fields. The bunds are cut at flood-time, though under certain conditions, but there was no water at this time, therefore no cause to cut the bund.

120 *Shārī* = *sākin*, settlement, tents. *Sākin* is in common use.

man and a clerk, especially if an Adenese, to say nothing of diction. There is no consistent use of *am* or *al*<sup>98</sup> even in tribesmen's names which in themselves are interesting.<sup>99</sup> Colloquial language or grammatical usages occurring in the records are quoted in transliteration as they too are interesting. The definite article is transliterated as *al* even before *ḥurūf shamsiyyah* as is conventional.

### Cases of The Faḍlis brought against Bā Kāzim

#### 1. Plea: on 31 iv 60:

La'wag b. Yislam b. Sarīf 'Anbūrī Kāzimī and his five brothers of the Lower 'Awlaqī (al-'Awāliq al-Suflā) tribes committed an unlawful/hostile act (*ī'tadā*); they committed an unlawful act and looted the Marāqishah camels (*bil*), four camels.

Counter-plea:

The accused replied with denial (*inkār*) [of the charge].

Judgement: The judgement (*ḥukm*) on the accused is twenty oath-takers (*ḥallāfah*).

#### 2. Plea: on 28 xii 60:

Ahl Bā Kāzim committed a hostile act on the borders<sup>100</sup> of the Ja'ādinah and cut some timbers, firewood and palm-frond (*'azaf*) while it was still green, in interdicted land.<sup>101</sup>

Decision:

Investigation (*baḥṭh*) between Ahl al-Faḍlī and Ahl Bā Kāzim [led to the affirmation] that whatever side [it be] should not commit an unlawful/hostile act against the other by cutting *sarḥ*, *ṣarḥah*, the *ḍubyānah* and the 'ilb trees<sup>102</sup> of the two sides unless they are not in disagreement about it through mutual consent in accordance with the tribal customs observed between them (*illā mā ta'ājaw*<sup>103</sup> 'alay-h bi- tarāḍā<sup>104</sup> bi-mūjib al-'awā'id al-qabaliyyah al-muttaba'ah bayna-hum), henceforth and from now onwards.

#### 3. Plea: on 1 ii 61:

Mahdī b.al-'Āqil al-Yaḥawī (son of the Yaḥawī 'āqil, headman) and Sāḥim al-Ḥaydarī of Ahl Bā Kāzim committed a hostile act<sup>105</sup> and prevented the *makīnah* (mechanical plough?; *makīnah* is usually a pump) of Sa'id b. Šāliḥ b. Ya'qūb nicknamed al-Tīrs (the Tooth), and his brother from ploughing the land. The aggressors (*al-mu'tadūn*) are Ahl Yaḥāwīyah.

Counter-plea:

Bin Ya'qūb came over the question of a field (*jirbah*) called Jawbah<sup>106</sup> and both (*kull[in] min*) Bū Bakr b. Aḥmad and Nāṣir b. 'Abdullāh had already inspected this place and they stopped everything in this place.

Judgement: We decided that a committee consisting of the Nā'ib Aḥmad b. 'Abdullāh and

<sup>98</sup> For the dialectical use of *am* which he calls *taḥmīr*, see al-Ḥamdānī, *Šifah*, ed. D. H. Müller, Leiden, 1884-91, 134.

<sup>99</sup> Note also La'wag = al-A'waj, Maḥmarī = am-Aḥmarī, Maḥwal = am-Aḥwal.

<sup>100</sup> *Hudūd* also means 'territory'.

<sup>101</sup> *Khaḍrā' mahjūrah*. Presumably cutting it while green injures the palm. The *arḍ mahjūrah*, interdicted land, is al-Rawḍah (not on von Wissmann's map), between Bā Kāzim and Ja'ādinah country. They do not permit Badu to camp there, make fields (*yijarrib al-tīn*), cut trees, or the pasturing (*ra'tī*) of cattle there. For the *mahjar* in the Yemen, cf. Serjeant & Ronald Lewcock, *Šan'ā': an Arabian Islamic city*, London, 1983, index 584b.

<sup>102</sup> *Sarḥ/ṣarḥ*, arbre sans épines (*Gloss. dat.*). The *ḍubyānah* tree was said to be like the *sumur* (acacia) and bees to 'eat' of it, the honey being of good quality. 'Ilb is *Zizyphus spina Christi*.

<sup>103</sup> *Mā ta'ājaw*, paraphrased as *mā saddaw shī*, they did not agree at all. Cf. *Gloss. dat.*, *ta'āja*, être en difficulté, en désaccord.

<sup>104</sup> *Bi-'l-tarāḍā* may be intended, but as written this is a common orthographic error.

<sup>105</sup> I. e. he stopped all agricultural activities. Cf. 'Two tribal law cases. . .', I, 39.

<sup>106</sup> *Jawbah*, *Gloss. dat.*, bowl, basin. It was described as a *widin*, field.

فلان جا فوقی بعین حمرا وقلب أسود انه بايقتلني

would reply to the plaintiff (*mindaʿī*): God forbid! I did not come on him, either with red eye or black heart, but this man has lied against me.

حَيْشُ اللَّهِ مَا جِيتُ فَوْقَهُ لَا بَعِينَ حَمْرًا وَلَا بَلْبًا أَسْوَدَ إِلَّا كَذَبَ عَلَيَّ  
هَذَا الرَّجُلُ

The ʿAwdhalī confirmed that this would be used in his country.

With regard to the number of men required to take the oath there is a sort of tariff in accordance with the seriousness of the offence. It was stated that in a murder (*qatl*) case forty are required to take the oath at a *Waliyy*, any *waliyy*; this differs from Islamic *qasamah* which requires fifty men.<sup>95</sup> For theft of a camel or cattle, five are required to swear, and for a sheep-or-goat one. These figures do not exactly tally with the lists below – perhaps there may have been circumstances that modified the decisions of arbiters.

Cases pertaining to marriage, marital relations, etc., belong to a category, *zawjiyyah* – in a Wāhidī case<sup>96</sup> of this sort five *ḥallāfah ḥattāmah* were to be produced to swear an oath by the saint Bā Lahmān. *Ḥattāmah* qualifies the oath-taking and means that five different persons must each swear a single oath, not one person five oaths. Rape is considered the greatest crime (*akbar jarimah*) and the tribe of the assaulted woman would fight the man who committed it.

“If a man is accused of having got a girl with child and denies it, he must produce not less than five persons, in the case of an important woman ten persons, to swear to his innocence. The father of the pregnant girl chooses the oath-takers”.<sup>97</sup>

#### Faḍlī-Kāzīmī disputes and *qasamah* decisions

At the Faḍlī Sultanate office at Abyan in 1964, by courtesy of Sultan Faḍl Muḥsin, I was permitted to copy entries recording incidents of aggression and counter-aggression, occurring during a period of over two years, between Faḍlī tribesmen and their eastern neighbours, the Bā Kāzīm. These were probably dealt with by the conciliators or peace-makers (*ṣalīḥ*) in the manner already described. Each party to the case chose the men of the opposite side whom it wished to take the oath. It was stated that in the disputes listed infra the Faḍlīs were ready to swear by Saʿidah, but the Bā Kāzīm were unwilling to do so. When one sees that certain members of the Maṣṣab house connected with Saʿidah were involved in the incidents this strikes one as not unnatural. However it seems that both sides were willing to swear by ʿUmar b. Saʿīd, already mentioned, in ʿAwdhalī territory.

The language of these court records must be that of a clerk but it reports, more or less verbatim, the words of the arbiters and tribesmen. Pronunciation would differ as between a tribes-

95 Cf. *Arabica V*, 137-8. This number of oath-takers in the case of a murdered man is also confirmed by documents in my corpus of tribal law writings.

96 ‘Two tribal law cases...’, II, 159 seq., 165.

97 ‘The “White Dune”’, op. cit., 82. Evidently *qasamah* could be resorted to in paternity cases in the earliest period of Islam (and doubtless before) to judge by a threat made in Muʿāwiyah’s time:

هَمَّتُ أَنْ آتِيَ بِقِسَامَةٍ مِنْ قَرِيْشٍ يَحْلِفُونَ أَنْ أَبَاسُفِيَّانَ لَمْ يَرِ  
سَمِيَّةَ قَطْ .



He commences the oath by saying: "By God the Almighty, the Creator, the Merciful, concerning (?). This person I do not know him, nor is he of my family<sup>88</sup> nor of my fellows. . . [and the others?] We say concerning (?) what our fellow has sworn to, it is truth, and we know nothing". Landberg<sup>89</sup> quotes one example employing the above form of oath, denying a crime and all knowledge of it (*lā 'allayt wa-lā 'alimt*). This formula is ancient and al-Wāqidi<sup>90</sup> for instance quotes the Jews in the *qasamah* case as denying knowledge of the murder with the words: *Mā la-nā bi-hi 'ilm*. Indeed in Wāḥidī country in 1947 meeting a tribesman by chance his first words were *'ilm-ak*, What news? To this, I made the conventional reply: *Mā shi'ilm*, No news. But in this context *'ilm* means news of such incidents as murders, raids, robbery, etc.

At the Müdiyah customary law court in Dathīnah which I used to attend in the summer of 1954 the oath was taken by a witness holding his right hand in that of *al-ḥākim al 'urfī*, but these were not serious cases like murder and raiding, indeed they were mostly about land and water rights. I noted the following:

والله العظيم البار الرحيم أعطيت فلان آدمي كذا كذا

By Allah, the Creator, the Merciful, I have given such and such a man such and such a thing.

بالله والنار الحامي هذا برئ كما محمد برئ من النار

By Allah and the Hot Fire (Hell) this (man) is innocent as Muḥammad is innocent/free of Hell.

أحلف بالله العظيم العالم بالغيب والشهادة قاطعة الصيب والنصيب  
يَقْطَعُ حَيْلَكَ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

I swear by Allah, the Mighty, the Aware of what is hidden, and by the testimony which cuts off posterity<sup>91</sup> and portion and cutting off your link/rope<sup>92</sup> from Heaven and Earth.

In the court I heard an oath uttered in the ordinary way of the proceedings, *wa-'lladhī 'ajan-ak* (= *ansha'-ak*), lit. by Him who kneaded you!

If the accused takes the oath he is acquitted (*in ḥalaf kharag*<sup>93</sup>).

The way in which a case opens in Wāḥidī country I have already described<sup>94</sup> and the procedure in Faḍlī and Bā Kāzim territories was probably basically the same. The plea (*da'wā*) is met with a counter-plea or defence (*taqwā*), the latter most interesting term is Wāḥidī, but I do not know if it is employed elsewhere. In discussion with a number of persons from several tribes at Abyan, an 'Awdhālī said the plea might be: Before God and you o Judge, so and so came on me with red eye and black heart [threatening] that he would kill me.

The Faḍlī tribesmen present said they would use this form of plea, and the *mujawwib*, defendant,

88 *Sulb* is probably to be understood as *ṣulb*; cf. *ṣadr/sidr* the prow of a ship.

89 Op. cit., 136.

90 *al-Maghāzī*, II, 714; cf. Balādhurī, *Ansāb al-Ashraf*, ed. Ḥamīdullāh, Cairo, 1959, 19, *lā 'ilm li*, a denial of a crime, though there is no mention of *qasamah*.

91 Cf. a similar form of oath in 'Two tribal law cases . . .' II, 159. Perhaps my informant should have said *taqṭa'*.

92 *Gloss. dat.*, quotes a verse of Farazdaq, *Naqā'id*, 101, in a panegyric on the Caliph Hishām. *Wa-ḥablu 'llāh ḥablu-ka, ḥabl*, having the sense of protection. *Gloss. dat.*, 342, also notes *ḥabl-ah/uh maqtūb*, he cannot do any more, he has no consideration, no power. Cf. Qur'ān, III, 101, *Wa- 'taṣimū bi-ḥabli 'llāhi*.

93 Cf. *Khārag bayna-nā*, He settled things between us.

94 See 'Two tribal law cases. . .', I, 34.

custom,<sup>82</sup> or at another saint called al-Shaykh Aḥmad on the coast *fi ḥadd al-Faḍlī fi 'l-Khabr* – I do not know if the other Faḍlī tribes have other saints or who those saints are if so. The Kāzīmīs would take the oath at shrines in the 'Awāliq al-Suflā territory – but each side, Faḍlīs and Kāzīmīs, would accept oaths taken at shrines in the other's country. The oath can either be taken where one happens to be, or one can actually go to the Waliyy to swear, but there is a slightly different formula in the former instance.

The oath-takers proceed to whatever *waliyy* it is at whose shrine they intent to swear. Landberg<sup>83</sup> who published his *Notes sur quelques serments et pratiques chez les bédouins de l'Arabie* in 1898, says they form a circle around the *tābūt* (in my own experience usually a sort of wooden ark with corner posts) (*yḥajjirūn 'ala 'l-tābūt*) or simple tomb (*qabr*), but if the *misgid* or *qubbah* is small they line up (*yisṭaffūn*) outside the door. While swearing the oath the oath-taker puts his hand on the *tābūt* or *qafaṣ* of the *waliyy*. At Sa'īdah the oath is taken outside the tomb in front of the door in a *shukḥt*, a circle, as described by Landberg,<sup>84</sup> and, as they stand outside the door of the shrine, first the accused (*al-mathūm*) swears, then the other oath-takers.

Landberg says that when several persons are called upon to take the oath they march round the sanctuary in pairs, one after another, singing *marāgiz*.<sup>85</sup> When they arrive they fire salutes (*ta'shīrāt*) which sometimes the *waliyy* accepts, but sometimes he does not. He adds that a Sayyid or Shaykh is always present at these ceremonies to prevent bloodshed as there is great excitement.

I was told that if one goes to the *waliyy* the form of the oath would be: *W-allāh al-'Azīm wa-'l-Bār*<sup>86</sup> *al-Raḥīm* (*wa-hādha 'l-Waliyy*), *mā 'indī lak shay, lā gamal . . .* etc. By God the Almighty, the Creator, the Merciful, I have not got anything that belongs to you, no camel. . . etc. If you do not go to the Waliyy you omit the reference to him. A statement which might follow the above oath could be: I am innocent of the matter of which such and such a man accuses me.

إني بري من القضية الذي يدعي بها عليّ فلان آدمي

The others taking part in the multiple oath would swear in support of him: By God the Almighty the oath of such and such a man is true<sup>87</sup>

واسه العظيم ييمين فلان آدمي انه حق

The following formula was given to me in such crude writing that one phrase could not be read by any of us:

بدع اليمين يقول واسه العظيم والبار الرحيم يا هذا الشخص لا هو أعرفه  
ولا من سابي ولا من أصحابي ... نحن نقول يا ما حلف به صاحبنا أنه هو  
حق فلا عرفنا شي

82 *Ḥadd al-Faḍlī mā bayn al-'Awāliq al-Suflā Bā Kāzīm tariq al- Ma'jalah*.

83 *Arabica* V, 124 seq.

84 *Ibid.*, 131 seq.; *Ḥaḍramoūt* (Études . . . , I) Leiden, 1901, 618.

85 *Ibid.*, 141. This may be compared with the pilgrims in ancient Arabia arriving at the shrine with the *talbiyah*.

86 *Arabica* V, 277, defines *al-Bār* = *al-Bār* as Dieu et lune, parce que *Bār* 'ala 'l-dunyā, domine tout l'univers, but (136) he translates *al-Bār* as Creator.

87 *Yā* perhaps corresponds to classical Arabic *īyyā*.

legendary air about it, authenticates the fact of its existence and the procedure followed. Khid-āsh, accused of a murder of a man of the ʿAbd Manāf house (he himself was of ʿĀmir b. Luʿayy) is made to swear at the head of fifty of his fellow tribesmen that he is *barīʾ min dam ʿAmr b. ʿAbd Manāf*. All but one took the oath at the Corner of the Kaʿbah (*ḥalafū ʿind al-Rukn*), perjuring themselves, and none of those who swore saw a year pass, i.e., they perished.

According to al-Wāqidī;<sup>75</sup> *Kānat al-qasāmah fi ʿl-Jāhiliyyah, thumma aqarra-hā Rasūl Allāh*. He illustrates his statement with the well known account (in more than one version) of the murdered man discovered in a well at Khaybar. The Prophet says that the Khaybar Jews in whose territory the body was found should produce fifty men to swear fifty oaths by Allah of their innocence, but it is objected that they are *qawm kuffār* so the Prophet imposes a *diyāh* upon them because he was killed in their *ḥaḍrah*.<sup>76</sup> This is alleged to be the first *qasāmah* (in Islam).

In certain *Ḥadīth* narratives, as for example quoted by al-Bukhārī, there was clearly some reluctance to accept *qasāmah* as justification for imposing a sentence, though the hypothetical circumstances suggested by its opponent are not those under which sentence of death would ever be even likely to be imposed in Arabia. It cannot however be supposed that, during the first century and more, of Islam, the tribes in the conquered lands ceased to settle their disputes by the procedure of *qasāmah* just as they had done before and as they do to this day in southern Arabia, and when they were living in cantonment cities in Iraq. I incline to the view that, though effective in tribal society, *qasāmah* may have lent itself to abuse in urbanized centres from the second *hijrah* century onwards where the strict tribal ethic was giving way to the easier morals of the mixed population. Be this so or not, *qasāmah*'s effectiveness must depend on the character of the witness(es) and of course on their real fear of the consequences of perjury, i.e. the punishment that would be meted out for it by Allah or, in other contexts, the *waliyy*, saint.

The *Kitāb al-Ādāb wa-l-lawāzim fi ʿl-manʿah* (ca. 8th/14th century)<sup>77</sup> is categorical about witnesses. *Al-shāhid fi ʿl-manʿ man yaqūm bi-ʿl-manʿah wa-yuʿraf bi-hā – wa-ʿl-tājir wa-ʿl-qammāt lā shahādah la-hu*. This means that those bearing arms are acceptable as witnesses, but not the merchant or the cattle-dealer.<sup>78</sup> I do not think the testimony of the *dallāl*, broker or commission-agent, would be accepted in tribal society and it is interesting that the Shāfiʿī faqīh, Ibrāhīm b. Muḥammad Jaʿmān (ob. 1034/1624-5), had the question of the testimony of the *dallāl* put to him<sup>79</sup> and, perhaps both as a *faqīh* and non-tribal, he says his *shahādah* is to be accepted providing it is not on a matter of which he has been put in charge, but he rejects the testimony of a *dīwānī*, an official, during the first Ottoman occupation of the Yemen.<sup>80</sup> Ibn Jaʿmān<sup>81</sup> issued two *fatwās* on individuals slain in what looks like tribal affrays, under the heading *daʿwa ʿl-dam wa-ʿl-qasāmah*.

### The taking of the oath

In the disputes between the Faḍlīs and the Kāzimīs, each tribe would take the oath at tombs of its own saints, i.e., the Murqushīs would either do so at Saʿīdah, where in fact it is mostly the

75 *Al-Maghāzī*, ed. Marsden Jones, London, 1966, II, 715.

76 *Ḥaḍrat al-rajul qurbu-hu* (Ibn al-Athīr, *Nihāyah*).

77 See 'Materials for south Arabian history, II', *BSOAS*, London, 1950, XIII, II, 589.

78 A *qammāt* was defined to me as *alladhī yajlib al-baqar bi- kathrah ila ʿl-aswāq*.

79 *Fatāwā*, Ms. in my possession, 384b.

80 *Ibid.*, 385b.

81 *Ibid.*, 335b.

*Ḥaqq Allāh*<sup>70</sup> on grain and sesame (*gilgil*). Both of these gifts were customarily made by the Murqushīs, Nakhaʿīs and some of the Bil-ʿAyd. Landberg<sup>71</sup> reports slightly differently of a Mashāyikh family of al-Zāhir: 'On met aussi à part pour eux la dixième partie du blé, amoncelé après la récolte, en la mesurant. De cela, une moitié est distribuée aux pauvres par le sanctuaire, *Ḥaqq Allāh*, et l'autre moitié devient la propriété des Mashāyikh'.

### Al-Qasāmah, the multiple oath<sup>72</sup>

The evidence goes to show that the collective oath (*qasāmah*) was a well established practice in both southern and northern Arabia well before Islam. Our late friend Professor al-Ghūl understood 'ahd b-mqs'm in inscription C 548/2<sup>73</sup> as "to take the collective oath" while Ibn Ḥabīb<sup>74</sup> states that "one of the things that Quraysh made a *sunnah* is *al-qasāmah* (*Mimmā sannat Quraysh al-qasāmah*)". He quotes a well known narrative in this connection which, if it has a slightly

70 This looks like a practice remounting to the pre-Islamic age.

71 *Daḡinah*, 457.

72 Dr 'Abdullāh Maqtarī has written on *qasāmah* in a thesis at the London SOAS, *The Qasāma mode of proof in Islamic criminal law* (1961?), according to the four Sunnī Schools. In the final stages of preparing this paper I received from Professor Kister, *Jerusalem studies in Arabia and Islam*, 1984, IV, with P. Crone, 'Jāhili and Jewish law: the *qasāma*', 153-201, a very well documented study with much interesting detail. However its main purpose appears to be to demonstrate that a passage of Deuteronomy, an account of the law in the case of a man found murdered between two villages, has been taken by early Muslim lawyers as 'an account of their own compurgation which it reshaped to fit the Pentateuchal mould'. Unfortunately the argument has numerous flaws and shows an imperfect understanding of Arabian society. The argument mainly concerns the discovery of a corpse of a murdered man between two villages. Especially at this late stage, my paper cannot deal with these flaws, apart from the following. 'Since the institution (*qasāmah*) presupposes some sort of authority, a bedouin origin is ruled out'. Yet in point of fact, as the law concerns villages and therefore settled tribesmen, there is no difficulty about the existence of a settled authority, be it only the *shaykh al-ḍamān* of a confederation, in the Jāhiliyyah. In the thousands of Yemeni villages it is inconceivable that a murdered man was never found between two of them with relative frequency, and that resort to calculating the distance between them and the corpse did not form part of the procedure before Islam. The *qasāmah ḥadīths* al-Wāqidi quotes on the *qasāmah* at Khaybar (probably in fact an ancient *sunnah*) affirm that the Prophet's ruling and Jewish procedure were in accord and it may not be arbitrarily assumed that *qasāmah* was 'a Jāhili institution being reshaped to fit a Biblical blueprint'. Indeed the Arabian Jews, to judge by the *Maghāzi*, fitted into the Arabian system of society in a way indistinguishable from the Arabs – which is not surprising because, as Professor M. Gil shows in the same issue, numbers were Arabian converts anyway. It is notable that one of the authorities in a Hanafī *isnād* is Ibrāhīm al-Nakhaʿī and elsewhere traditions on *qasāmah* are given a Yemeni setting. Yet the testimony of the Nakhaʿī is arbitrarily rejected.

The following passage from 'Alī b. Saʿīd al-Miʿzābī (pointing uncertain) in his *Talqīh al-hukkām*, from the tribal law corpus I am editing, perhaps medieval but undated, lays down the procedure in the Yemen in customary law:

'As for the slain man for whom neither of two groups of houses (*hillah*) or villages seeks aid and support (*najdah*) the *ḥakīm* will look to which of the two *hillahs* or villages he is closer and (?that to which) he is closer is the guarantor (*ḍamīn*) of the blood- money (*diyah*) on account of the duty of protection and inviolability (*li-ḥaqq sirr al-waṭan wa-ḥurmati-hi*) of the country.'

*Ḥurmat al-waṭan* he defines as being an obligation:

يجب على الناس أن يحموا اوطانهم { حتى } لا يحظى فيها أحد  
بحق ولا غير .

73 *Sabaic dictionary*, 108.

74 *Al-Muḥabbar*, op. cit., 335; cf. *al-Munammaq*, Ḥaydarābād, 1384/1964, 140.

*Wa-iḥnā tawakkalnā ‘alayk,  
W-anā dhayb Sinān!*

The Kashmīmī however would use the ‘*azwah*, *Anā dhayb al-Kawr*, because they claim that their ancestor hailed from the Kawr escarpment to the north.<sup>68</sup> A Murqushī, if fired upon, would exclaim: *Dhayb Ḥimyar!* This, they said, is because the wolf is brave. *Dhayb/dhīb* is widely used by the tribes in this way and I have ‘Awdhalī slogans of the same pattern.

There is a minor visitation by heads of families, about mid-year – when they bring a young animal (*ṭaliyy*) and they light a lamp for the saint (*yisarrigūn al-waliyy*). At our casual visit an historical *qaṣīdah* of the poet Daw‘an whose verses are much quoted by Landberg was recited by the Maṣṣab. When a child (*‘āqibah*) has come to be born one makes a visitation with a *riyāl* and a sheep-or-goat and they deposit it with him (the Maṣṣab), *Lammā yigī wāḥid makhḷūq yisawwī ziyārah ‘alā riyāl wa-jalabah wa-yiwaddū-hā ‘ind-ah*. I. e. in the case of a baby (*nīnū*) they take it to the saint on the fortieth day after it is born, showing it to the saint and presenting the animal.

### Dues paid to Sa‘īdah

The tribes that make payment to Sa‘īdah are the Marāqishah, Nakha‘ī, Mathūthī, Kashmīmī, Dahwalī, ‘Aṭawī, Mughawwarī, Miṣḥarī. A man not a Murqushī or other tribes of the above group whose *waliyy* Sa‘īdah is, if he marries, for instance, a Murqushī woman then he too must make some contribution to the saint – he would pay once a year a sheep only, but no tithes etc. This would be the case were the husband, for example, a Ḥanashī. The Maṣṣab collects for the *ziyārahs*, which are an expensive affair, going round the tribes a month before the *ziyārah* to collect gifts (*nudhūr*). If a man should not happen to meet the Maṣṣab at the time the latter is going his rounds then at the time of the *mūlid* (= *ziyārah*) he must bring his animal. A poor man brings one or two *riyāls* instead.

My notes do not make it clear whether *nudhūr* are distinct from the tithes paid to Sa‘īdah, but I think they are. In the case of livestock the minimum on which one contributes is one in ten *ghanam* (sheep-and-goats) owned. With large animals (*bawsh*) a *fahl* bull is contributed, if there are over ten animals, and with camels (*bil*) a *qa‘ūd*, young camel, when one owns twenty. A few *riyāls* only are payable if one does not possess the requisite minimum number. A mark (*‘alam*) is put on the animal contributed.

In the case of grain, cultivators all over the country used to leave the tenth furrow (*tilm*) when they harvested and the Maṣṣab of Sa‘īdah’s representative would come and cut it, or the cultivator might cut it himself for him. Even the Faḍlī Dawlah used to pay over the tenth furrow. The Mashāyikh of Sa‘īdah receive these ‘*ushūr* or tenth furrows, and Āl ‘Āṭif makes division of them following their custom (*‘alā ‘ādat-hum*) into three parts one of which goes to each Mashāyikh house. Landberg<sup>69</sup> says that not only the Mashāyikh subsist on this income but also the saint’s ‘*desservants*’ presumably the *khādīm* who looks after a shrine, and his family. One could hardly be wrong in saying that this system of taxation in what is in effect a theocracy goes back long before Islam.

Furthermore, over and above the tenth *tilm* the saint used to receive the first measure (*awwal mikyāl*) measured out, also termed *awwal ḍarbah*, for Sa‘īdah’s luck, *yikūn tabarruk li-Sa‘īdah*. At the threshing floor (*waṣar*) itself the tribes used to give ten per cent to the poor, known as

<sup>68</sup> See the von Wissmann map.

<sup>69</sup> *Datinah*, 457.

wooden cover while a third tomb in clay and plaster was heavily oiled<sup>61</sup> but it was not known who was buried there. An old round lamp (*miṣbāḥ*) of steatite with several compartments for wicks radiating out from the centre, hung by a chain; *sesame* (*gilgil*) oil is burned in these lamps and they had here a black wick (*dhabalah sawdā*). Inside the building was decorative plasterwork of some interest, and what may possibly have been ibex (*wīl*) horns.<sup>62</sup> The tomb also contained the *bayraq*, the pole with a crescent that is the banner of saints in this part of Arabia.

The Mashāyikh are buried near Saʿidah's tomb but outside the building. Tribesfolk are buried in separate parts of the cemetery related to the direction from which they come, bodies being brought from some distance on a (fishing?) net stretched over poles and borne on men's shoulders. The Murqushīs and ahl al-Jabal and Shi'b al-Dawlah from above ʿUqmah (lit. a bank in the wadi to divert water onto the fields but seemingly a place-name here). The Nakha'īs and people of the upper plain are not buried here – the Nakha'īs come to Saʿidah by way of am-Ṣurrah (Ṣurrah al-Nakha'īn or Ṣurrah al-Miṣhāl), where it seems they stop the night on their way to Shuqrah. Other groups stop at Ṣanīf<sup>63</sup>. The Bā Kāzim of the Lower ʿAwlaqī sultanate also visit Saʿidah.

I noted arches in the tombs made of clay (perhaps for lamps (RBS, 1984)) and on two of the tombs there was a sign which, without doubt, must be a drawing in outline of the *bayraq* of Saʿidah – I did not enquire why this should be done, but obviously it would in some way put the grave under her patronage or protection. Ships, i.e. country craft, are always being wrecked on the coast at Saʿidah and some of the tombs appear to be constructed from old ships' timbers. Inside a wall is the tomb of Sinān/Sanān al-Ṭayyār and at his grave within the wall are buried the old Sultans of al-Sarriyyah of the Faḍlī house. Sinān<sup>64</sup> is an ancestor of the Faḍlī Sultans at some period before the earliest known Sultan (apart from the governor said to have been appointed by Imām al-Mahdi ʿAbbās), ʿAbdullāh b. Aḥmad (1789-1805).<sup>65</sup> The son of the last-named, Aḥmad al-Mukassir (d. 1819), is buried in Saʿidah – Mukassir might be a title referring to his activities against the tribes.

Every saint has an annual pilgrimage (*ziyārah*) and these have been described many times;<sup>66</sup> the annual *ziyārah* to Saʿidah takes place on Rajab 15th. The ceremony includes a *mawkab*, procession, to the saint with sung verses. At this ceremonial and of course on other appropriate occasions, is declaimed the ʿazwah, slogan<sup>67</sup> of the Dawlah, the Sultanī house, the ʿAṭawī, Dahwarī and Jahhaynī, tribes of al-Jabal, *Anā dhayb Sanān*, I am the wolf of Sanān! This would be in reference to the Faḍlī ancestor already mentioned. The full cry at Saʿidah was quoted to me and the form is rather like that of the ancient *talbiyah*:

*Layk wa-bayn adayk (=aydayk/yadayk),*

61 The oil is probably a gift to the denizen of the tomb. I recall vaguely however having seen a *bakrah* upon which oil was poured and burned.

62 For ibex-horns in sanctuaries see *South Arabian hunt*, passim.

63 My 1964 notes, the interpretation of which here I am not absolutely certain, seem to describe the boundaries of the *ḥawṭah*, sacred enclave, of Saʿidah, within which I presume tribal law and custom would not rule. The *maradd*, boundary on the east is at Wādī Ṣanīf, at a place called Zayt, in the wādī, with water. The southern boundary of the *ḥawṭah* is the shore; on the west it is at al-Kawd al-Kathīb on the wādī called al-Maḥjal. On the north it is at al-Miṭḥār near a place called al-Sharj, and *al-miḍʿā*, a little pillar with a recess to hold a lamp (for a description and illustration of which see 'The "White Dune" at Abyan . . .', loc. cit.) is at the top of al-Sharj (*al-miḍʿā fī rās al-Sharf*). These pillars are often used to define the limits of a sacred enclave – as may well be the case here.

64 Bāqīs said that people in Dirjāj/Dirgāg and Fulays still call their sons Sinān/Sanān – it is a name handed down there but he did not know of it elsewhere.

65 For this and subsequent Faḍlī sultans see the Government handbook, 34.

66 E. g. my 'Heiligenverehrung in Südwestarabien', *Bustan*, Vienna, 1964, II, 16-23.

67 *Gloss. dat.*, 2290, *rapport d'origine, filiation; cri de ralliement*.

॥ - | - ۛ - - | - ۛ - -      لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ  
    | - | - ۛ - -      لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ (54)  
    | - - ۛ | - ۛ - -      لَمْ نَأْتِ بِكَ لِلْسِّيَاحَةِ  
 ॥ - | - ۛ - - | - ۛ - ۛ      وَلَا طَلَبْنَا لِلرَّقَاحَةِ  
    ॥ - - ۛ | - ۛ - -      (وَلَكِنْ) جِئْنَاكَ لِلنِّصَاحَةِ

Islamic phrase *hajj wa-ḥājah* and the Ḥaḍramī *hajj wa-bayʿ masābiḥ*, pilgrimage and selling rosaries,<sup>56</sup> and Qāḍī Ismāʿīl al-Akwaʿ quotes *ḥijj wa-bayʿ masābiḥ/wa-laqqāt masābiḥ*.

Though these citations do not allude to worship of Saʿīdah in southern Arabia, the sanctuary at Uḥūd (if the reading be correct) is, in relative terms, not remote from Shuqrah, and if the name Saʿīdah for a pre-Islamic goddess and an Islamic saint is merest coincidence, the pilgrimage ceremonies at the sanctuary in Faḍlī country today are certainly somewhat Jāhili in character.

Landberg<sup>57</sup> states that Saʿīdah's sanctuary is looked after by a *khādīm* who receives the votive offerings (*nudhūr*) and 'ushūr. This is an honourable office, and in other places a saint's tomb will be attended by a family not of the Mashāyikh house connected with the saint, usually his descendants. There are three *bayts* of the Mashāyikh family which provides the Maṣnab of Saʿīdah. These are:

Al-Ḥasan b. Ḥaydarah, al-ʿĀtif. He bears (*yishill*) the *bayraq/bāriq*, the insignia of saints, a pole with a crescent and other ornaments.

Zayn b. Nāṣir b. ʿAmūrah, Hal ʿAlī. He was Maṣnab according to Bāqis, but when I am not certain.

Ḥaydarah bir Ṣāliḥ bir Wālid, Hal Sumur.

Bāqis said: *Dāʿi-hum wāḥid* – which would mean that they all respond to one summons (to war etc.),<sup>58</sup> in other words they form a single political entity.

### The Sanctuary of Saʿīdah bint ʿUmar

The shrine lies in a kind of cleft in the wādī. A clay bank diverts the *sayl*-flood water from the cemeteries close to it.<sup>59</sup> The old *karif*, a basin or tank for holding water, which they also called *mājil*, had been renewed. The water here was sweet. The place was certainly imposing as such sanctuaries can be, as is Qabr Hūd in Ḥaḍramawt. A round wall roughly north-east of the shrine had vertical lines in relief plastered white at which shots were fired as a salute to the saint.<sup>60</sup> There were some huts of brushwood with matting and palm frond roofing.

The shrine has three tombs, Saʿīdah's in carved and polished wood, probably a *tābūt* though I have not recorded this; a second tomb was somewhat broken down with stones inside it and no

56 Sayf b. Ḥusayn al-Quʿayṭī. *al-Amthāl wa-l-aqwāl al-Ḥaḍramiyyah*, Ms. in Ḥaydarābād, proverb no. 148.

57 *Daṭīnah*, 455.

58 For a definition of *dāʿi*, see *Gloss. daṭ.*, 797.

59 Fairly recently there had been large and destructive floods here but there is little arable land upon which to use the water.

60 It seems rather strange to have salutes fired so close to, or actually in, the sanctuary.

also Yāfiʿis and other tribes. I have noted similar cases in Mayfaʿah.<sup>45</sup> Rape is considered *akbar jarimah*, the major crime, and the tribe would take up arms against the perpetrator.

### Saʿīdah bint ʿUmar: a waliyyah, female saint

The sanctuary of Saʿīdah lies on the coast road between Shuqrah and Aḥwar, in the sector of the sultanate east of it, but inside Faḍlī territory. Stephen and I visited it in 1964. Saʿīdah's father, ʿUmar b. Saʿīd, is buried at am-Nigdah in ʿAwdhalī territory which I have also visited and studied. Landberg<sup>46</sup> remarks of the shrines found in every district: "Souvent ces sanctuaires ne sont que la perpétuation du culte sabéo-himyarite". So although Saʿīdah is accorded a respectable ancestry in a family of Islamic saints,<sup>47</sup> incidentally unknown to al-Sharjī or other biographical works consulted, and about whom I obtained no information locally, the existence of a pre-Islamic deity Saʿīdah cannot be ignored. According to Ibn Ḥabīb<sup>48</sup> her cult was spread widely. ʿSaʿd Hudhaym and all Quḍāʿah except Banū Wabarāh used to worship Saʿīdah and Manāt. Azd also used to worship Saʿīdah and her temple-guardians (*sadanah*) were of Bayt ʿAjlān,<sup>49</sup> her place being at Uḥūd.<sup>50</sup> A *talbiyah* of a *nask/nusuk* pertaining to Saʿīdah is quoted by Ibn Ḥabīb. A *nask* would be a pilgrimage bringing an animal to slaughter at a shrine;<sup>51</sup> *nusuk* means 'obedience and worship (*al-tāʿah wa-l-ʿibādah*). The *talbiyah* of the deity al-Nasr and his *talbiyah* is discussed elsewhere,<sup>52</sup> i.e. verses in *rajaz* type metre sung or declaimed, probably to a sort of dancing step, by tribesmen approaching a sanctuary. In the *talbiyah* of Saʿīdah *infra*, words to be eliminated as surplus to the metre are bracketed – this justified by the quotation in the *Tāj al-ʿarūs*<sup>53</sup> of a *talbiyah* of the people of the Jāhiliyyah, citing two verses: *Ji'nā-ki li-l-naṣāḥah. Lam na'ti li-l-raqāḥah*, (the verses in that order).<sup>54</sup>

Of the three latter stanzas the rendering is proposed:

We come [to you] not to seek a favour,  
Nor do we seek to trade.  
We have come to you for advice/sincere worship.<sup>55</sup>

The *Tāj* defines *miyāḥah* (v.3) as conferment of a favour, but it might also be possible to understand it as 'intercession'; and *raqāḥah* (v.4) it calls *al-kasb wa-l-tijārah*. This last recalls the

45 'Two tribal law cases. . .', I, 42.

46 *Daḥīnah*, op. cit., 457.

47 Ibid., 455.

48 *Al-Muḥabbar*, Haydarābād, 1942, 316. To Professor M. J. Kister I am indebted for a copy of *Jerusalem studies*, 1980, containing his 'On a monotheistic aspect of a Jāhiliyya practice' (II, 33-57) which includes a text of Muqātil b. Sulaymān (ob. 150 H.) on *talbiyahs*, but he suggests that some are inserted from other early sources by the transmitter of the *Tafsīr*. Saʿīdah and these verses, also used in some *talbiyahs* to other deities, are mentioned, as also the tribes Saʿd Hudhaym, Azd and Quḍāʿah who used to worship her.

49 ʿAjlān b. ʿAbdullāh of Rabīʿah (Ibn Durayd, *Ishtiqāq*, Cairo, 1378/1958, 296.

50 This is not a location for Saʿīdah cited by other sources consulted. Ibn Durayd, *Jamharah*, Beirut reprint, n. d. II, 272, col. i, refers to Saʿīdah as a temple to which Rabīʿah used to make the *hajj* in the Jāhiliyyah – he thinks this is near Kufah. Yāqūt cites him as locating it in Iraq, and Ibn al-Kalbī as on the bank of the Euphrates.

51 See my *South Arabian hunt*, London, 1966, 51.

52 Ibid., 9.

53 Kuwait, 1385/1965 -, VI, 398.

54 A third *labbayk* would bring line 2 to the same length as line 1.

55 The second sense from Lane. Lexicon.



circumstances of decision-making there is in southern Arabia no such thing as a minority dissenting view!

When I asked them about the (Islamic) *sharīʿah*<sup>42</sup> they maintained that resort to tribal law (*shurūʿ al-qabāyil al-sābiqah*) was much better than to *sharīʿah* because of the interminable delays in the latter and the appeals, etcetera, which drag out a case. Their own procedure was preferable because it was plea and counter-plea in one day, judgement in one day and payment/settlement in one day (*daʿwā wa-jawāb fī yawm wāḥid wa-ḥukm fī yawm wāḥid wa-kharj*)!<sup>43</sup> If the *ḥukm* were just, they said, the tribes would rise against the offender in the case in point, should he not make proper amends – i.e. they constituted the executive element in a decision (*ḥukm*) to see it enforced, should this be necessary. The tribes in fact, they said, protect the country and the Sultans. The Sultans judged by precedents (*sābilah*, pl., *sawābil*) some of which were written down (*maktūbah*), and some with the elders (*shuyūbah*). If the Sultans went out in person to deal with a case they were entertained but they received no fee. Were they to send out a soldier for any reason he might be given something *ʿalā qadar al-ḥāl* in accordance with the circumstances, but there was no law about this.<sup>44</sup>

### Procedure when a crime or hostile act has been committed

When a state of truce (*ṣulḥ*) exists and if, for instance, a Kāzimī were to kill a Murqushī, this is an *ʿayb*, a shaming act – the Kāzimī has *kasar al-ṣulḥ*, violated the truce. The procedure now is that the Kāzimī who has assumed responsibility for maintaining the truce that his fellow-tribesman has broken, or on whose face (*fī wigh-uh*) it is, as they say, the duty to maintain it, sends a prisoner – it would be his own son – to the Murqushī on whose face it is, correspondingly, to maintain the truce.

The two tribes then meet, twenty on each side, at al-Rawḍah of Jaʿdanī country to the north because the Jaʿdanī is *amīn*, trusted by them. The Jaʿdanī makes an entertainment for them and they talk. There will be two guarantors each undertaking to maintain the peace on his face (*fī wigh-uh*), known technically as *ṣalīḥ*, one from each side. They will judge the blame-money for breaking the peace (*al-lawm fī ʿl-ṣulḥ*) to be 420 (shillings, I think, in 1964, but it might be *riyāls*). A murdered man cannot be compensated for by a cash payment, so the Murqushīs must then kill the offender or a member of his tribe after the expiry of the immediate truce under which they were able to meet. I noted in Arabic that *amman-ah al-Manṣab*, the Manṣab (of Saʿidah) makes/sets up security and *yaḍummu-hum Manṣab Ḥimyar*, the Manṣab of Ḥimyar brings them together. This probably refers to the Manṣab making the truce, as he often does, for instance in Ḥaḍramawt, but after twenty years I cannot be quite sure! When a member of the offender tribe has been slain in retaliation, the Kāzimī will kill another Murqushī in return – and so the thing goes on!

Besides murder and robbery, other crimes include *ḥasf al-zirāʿah*, slashing down a standing crop with swords, or sometimes it would be burned. Sometimes tribesmen will cut out the tongues of cattle which die as they are no longer able to eat. Not only Faḍlīs take such actions but

42 In this frank statement they were quite uninhibited by any religious consideration of respect for the *sharīʿah*. Indeed it was when the Aden Government set to developing a more modern style of government in the tribal districts that in many places *sharīʿah* courts seem to have been set up.

43 This view is also held in certain other parts of Arabia.

44 The ʿAwdhalī Sultan also sends out a soldier as a messenger, and of course so did the Zaydī Imāms, but their soldiers had various perquisites, some legal, some not.

### Tribal customary law and judges

With al-Shaykh ʿAbdullāh Sālim bir al-Dhayb al-Murqushī, I had some discussion on the customary law of the Faḍlī tribes. His is the family of the chief tribal judges in Murqushī country, and the Bir al/am-Dhayb are appeal judges (*manqad*)<sup>33</sup> in the sultanate – they are tribesfolk, i.e. secular judges, not Mashāyikh. My notes indicate that ʿAbdullāh Sālim of the Bir al-Dhayb belongs to the Āl am-Bishʿah tribe of the Marāqishah, the *nisbah* being Bishaʿī. I did not follow up the question, but the name must arise from their exercising the function of *mubashshiʿ*, trial by ordeal. The *Arab tribes in the vicinity of Aden*<sup>34</sup> states that *bishʿah* ‘is still in use in this and neighbouring tribes, but not much resorted to, except for serious crimes. There are numerous methods, but the usual one is the application of a heated knife to the tongue’. Elsewhere I have quoted a Quʿaytī government official on the effectiveness of this ordeal among tribesmen.<sup>35</sup> Murqushīs said of Bir am-Dhayb that he is *Sabt al-Faḍlī*, explaining the word *sabt* as *silqat-nā*, our court.<sup>36</sup> Questioning them on the term *manqad*, they said it means *ḥukm*, adding that one says: *Al-manqad ʿind Bir al-Dhayb* – he judges between the qabāyil al-Faḍlī. Sometimes the ʿurfī court (probably established only in the post-war period) sends a case to him if it cannot decide it itself.

ʿAbdullāh Sālim has all the Faḍlī *sawābil*, precedents, these being known as *sawābil mashrūʿ*, and one also speaks of *shurūʿ al-qabāyil al-sābiqah*. This *sharʿ* has nothing to do with the Islamic *sharʿīyah* but is employed for the customary laws of the Faḍlīs, ʿAwdhalīs and all the tribes of the region. I also heard it employed in the same sense at Saʿdah of northern Zaydī Yemen. It is also found in the *Sabaic Dictionary* of which the late Professor Mahmoud Ghul was one of the editors, and when one looks at the inscription to which the passage refers it has basically the same sense there.<sup>37</sup>

Where no precedents already exist according to which a case is to be settled, the headmen (ʿuqqāl) of all the Marāqishah would meet, four or five of them, and they would set up a new precedent<sup>38</sup> by *qiyās* or *ʿaql* (perhaps the latter is the word more native to the region) and they would *yuwassīsū-hu bi-l-riḍā*, set up a new basis<sup>39</sup> for it by consent. Nowadays (1964) these precedents would be written down, but in days not so long ago when few Faḍlīs could write, they were not written down but remembered.<sup>40</sup> When I asked the Shaykh about a case where there were neither precedents nor analogy, Bir am-Dhayb said: *Bā asuwwī fikr qiyās mashrūʿ* which I suppose means “I shall think about making an analogy that would be according to customary *sharʿ*”. He would seek the opinion (*raʿy*) of the ʿuqqāl until their *raʿy* became one, but any such new precedent would have to be established by consent and agreement of all the ʿuqqāl.<sup>41</sup> In all

33 At one time I thought *manqad* houses were few, but have since come across quite a number in various parts of the south.

34 Op. cit., 54. The *mubashshiʿ* at Hālimayn in Upper Yāfiʿ was mentioned. A man cleared of guilt is *ṣāfi*, innocent.

35 In my draft preface to Dr Oweidi’s study – see fn. 40 infra. For a reference to pre-Islamic *bishʿah*, see my chapter in M. Loewe & C. Blacker, *Divination and oracles*, London, 1981, 219. Cf. my discussion on this subject in *Cambridge History of Arabic Literature*, 1983, 125 seq.

36 *Silqah* is a mat woven of palm-frond.

37 Publication of the University of Sanaa, Louvain-Beyrouth, 1982, 133, ed. Beeston, Ghul, Müller, Ryckmans.

38 Cf. ‘Two tribal law cases (documents)’, *JRAS*, London, 1951, I, 38.

39 Cf. *ibid.*, 34, *sās*, ordering of procedure.

40 The way in which precedents are established and preserved among the Jordan tribes is described by Ahmad Oweidi ʿAbbadi in his Cambridge thesis (Ph. D., 1982).

41 My impression from this conversation was that the distinction made in Islamic law between *raʿy* and *qiyās* really did not come into the consciousness of these people.

By God one must go on (fighting), falling (in war) and rising.

The verse shows the strength of feeling of the poet in that even veneration or fear of offending Saʿīdah is not to hold back the person addressed from fighting.

The Maṣṣab makes a truce between the two parties, called *ṣulḥ Saʿīdah*. He then arranges a dialogue/parley between them (*yisawwī bayna-hum murājaʿah* = *yukhāṭib bayna-hum*). The truce he makes is not a judgement (*ḥukm*) but a peace by mutual consent. At the end of the term of the *ṣulḥ* there is a *baraʿ*,<sup>31</sup> quittance, absolvment, from the truce, and a state of war re-ensues. Then after a time the Maṣṣab makes another *ṣulḥ*. This, they said, was how things operated until the *Ḥukūmah* (the Aden Government) pacified the country. At the *ziyārah* of Saʿīdah on Rajab 15th any trouble between the Faḍlī tribes is brought to the Sultan and he settles it.

Of the Mashāyikh of Saʿīdah in whose house the Maṣṣabate is hereditary,<sup>31</sup> my Murqushī informant, Muḥammad ʿAlī Bāqīs, said: *Khasārat-hum wa-fāyīdat-hum min al-Marāqishah* which, though I did not ask him to explain exactly what he meant, is to be understood as “Their expenses/outgoings and what they gain comes from the Marāqishah”. He added that *amr Saʿīdah yimshī fī bilād al-Faḍlī, wa-l-bilād al-thānī fī kull bilād fī-hā waliyy*, “the command of Saʿīdah is operative (throughout) Faḍlī territory, but in other territory there is a saint in each district of it.” The Maṣṣab of Ḥimyar brings the tribes together as noted above, an interesting title, for the Marāqishah and Nakhaʿīn are both accounted Ḥimyar, and probably the lesser tribes as well.

The functions of the Maṣṣab and the Sultan and their relation of one to the other follow a pattern which I think may be discerned in at least some of the other former sultanates. Also the situation is perhaps quite similar to the roles of the house of ʿAbd Manāf and the powerful chiefs of Quraysh at Mecca. The Maṣṣab of Saʿīd is not, on the basis of the evidence set down here, an arbiter or judge. It is true he might settle minor (lit. ‘light’) cases – e.g. he might arrange a *conciliation* over a theft (*yisidd fī nahb*) – but serious cases such as murder (*qatl*) were settled by the Sultan. Yet the judgement of the Sultan or his representatives involved taking the oath – which a Faḍlī tribesman would perform at Saʿīdah. The Sultan greatly *yisharrif*, holds in honour, the Shaykh (Maṣṣab) of Saʿīdah. If the Maṣṣab were to suffer any aggression he would go to the Faḍlī Sultan and the latter would take active steps to put it right. So before the changes in the post-World War II era the Maṣṣab seems to have been the most powerful person in the country enjoying the prestige of spiritual authority, an assured revenue from the land, and great political influence. However, in his position superior to that of the Sultan, he was above taking sides with any Faḍlī tribe in disputes. He would, as seen however, fight alongside them against an enemy from outside. Had circumstances permitted further enquiry I should have asked about the origin of this house of Mashāyikh, but if they are descendants of the saint of am-Nigdah,<sup>32</sup> ʿUmar b. Saʿīd, they would not belong to any of the Faḍlī tribes, and would therefore have no built-in local commitments. The chiefs of the large tribes not only judged or arbitrated in disputes among their own tribesmen, but, in conclave, actually made law when this was required. The Sultan obviously had quite limited powers and probably limited income, but could summon the tribe to war and seems to have acted as an arbiter.

31 But elective within the family.

32 A shrine near Lawdar in ʿAwdhālī territory. For ʿUmar b. Saʿīd’s descendants see *Daṭīnah*, op. cit., 454.

grain is payable, but actually a cash payment is usually made, this after the harvest (*baʿd al-thamarah*). In some cases landowners pay *ʿushr* on the crops on their land to the Saint (Waliyy) – this was stated to be the case also in the ʿAwdhalī sultanate. So in effect these persons had now arrived at a position where they paid double the tithe they formerly paid, one tithe still to the spiritual power, the other to the secular. In the previous era no *ʿushūr* were paid on the cotton crop, but by 1964 so much cotton was being grown, especially in Abyan, that the *ʿushūr* on grain, etc., produced a greatly diminished revenue for Saʿīdah. I did not enquire whether cotton was taxed by the *Bayt al-Māl*.

This radical change in the incidence of taxation must, I assume, have come about through advice and pressure from the Western Aden Protectorate Office seeking for revenues to support the local administration. From antiquity the tribal supporters of a ruling house enjoyed such privileges as exemption from taxation – the change cannot have been popular with them or with the Mashāyikh of Saʿīdah, be this a salutary measure or otherwise. As elsewhere in the Protectorates the central secular authority, the Dawlah/Sultan and his house, was strengthened at the expense of the spiritual authority, the Maṣṣab, and the tribal supporters of the Sultanic house.

The importance of the theocratic element in the power structure of the Faḍlī state is closely paralleled in the Lower ʿAwaḳī sultanate. The late E. R. (Johnny) Johnstone, a well known and experienced political officer, records in a paper dated 1957<sup>29</sup> that the Bā Kāzīm of Maḥfid pay tithes to the Bā ʿAzab, Bā Hājj or Shaqqāʾ shaykhs, *but not to their sultans*. Some if not all of these Mashāyikh houses have shrines of the usual kind.

In former times the Faḍlī Sultan maintained a regular establishment of soldiers in permanent service with him, about twenty *qabilis* and a number of *ʿabīd*. The soldiers were paid 5 *riyāls* per mensem (as in Imāmic Yemen) and subsistence (*maṣārīf*) in kind, i.e. grain (*taʿām*, probably *dhurah*), *bunn*, coffee, and oil (*dihn*). Five *riyāls* was good pay in those days. The Maṣṣab, Zayn b. Nāṣir ʿAmūrah, was a soldier at that time so this employment must have been honourable. In the event of war the Dawlah, i.e. the Sultan, assembled all the tribes (*lamma ʿl-qabāyil kulla-hā*) by sending out a soldier to each tribe to avert them (*yinabbī-hum*) and raise them. First he sent to the Marāqishah, then to the Nakhaʿīn, then to the Āl Bi-l-ʿAyd, this being their order of precedence. In those days hardly anyone could write, even the Sultans, and when the Sultan sent out a message he drew a thread out of his *fūṭah* for a soldier to take to the tribe – this was also the practice with the ʿAwdhalīs and probably other tribal confederations. As the Mashāyikh are arms-bearing, they also come out and fight alongside the tribes. Should war break out, for example with Yāfiʿ, the Sultan will request the Maṣṣabs of Saʿīdah to come to the headquarters (*murkuz*), bringing with them the crescent standard (*bayraq/bāriq*) of the saint Saʿīdah which remains with the Sultan at the *murkuz* until the war ends, or they may leave it in the Sultan’s house till the time of the *ziyārah* on Rajab 15th. The *bayraq* is brought to the Sultan accompanied by songs with dancing, known as *maḥāgil* (sing. *maḥgal*). This is a *karāmah* (honour, bounty ?) from Saʿīdah.

If there is any trouble between the Faḍlī tribes themselves the Maṣṣab of Saʿīdah comes with the *bayraq* which he interposes between them to stop it; this again is general in the south. There is a Murqushī verse quoted by Landberg:<sup>30</sup>

بَارِقٌ سَعِيدَةٌ لَا يَقَعُ عَاذِرٌ لَكُمْ، وَاللَّهِ بِنَهْ بِهَا يُسْقُطُ وَقَامُ

Saʿīdah’s standard will be no exempter for you.

29 *A Day at Mishʿal with the Nakhai*, copy in Middle East Centre, Cambridge.

30 *Arabica* V, op. cit., 151. The metre of the final two words seems incorrect; should *yisaqqit* be read?

al-Manqa'ah. This is understandable, the Sultan being originally put there by the tribes for the purpose of distributing the tribute they had imposed on Aḥwar. I was told that the 'Ambūrīs were banned in all the Lower 'Awlaqī sūqs and Robin Bidwell who served in the area informs me that this took place about 1952 or 1953 because they had murdered the Lower 'Awlaqī Sultan, 'Aydarūs b. 'Alī! The ban was lifted some years later.

In relation to the Faḍlī office records on raids and counter raids, it is interesting to look back at the Government handbook<sup>23</sup> and its statement: "The 'Aulakī (Lower) has constantly evinced a disposition to attack the Fadhlī, or make a raid into Fadhlī territory"!

### Taxation

In former times no *mu'ashshar*, tithe, was paid to the Dawlah, i.e. the Sultan, by such Faḍlī tribes as the Murqushīs, the Nakha'īs. However, the Qabīlat al-Jabal, the Jabal al-Dawlah, being inhabited by the 'Aṭawī and Dahwalī tribes, did pay tax to the Sultan (the word '*ushūr*' was used), but only on sheep-and-goats, one per cent, *fi 'l-sanah rās*, a head per annum.

At that time however the *ra'iyah* in the Nakha'ī district did pay '*ushūr*', which Dawfān managed to collect for the Faḍlī at am-Ṣurrah. Dawfān was a man of slave origin who was made *ḥākim* of the Dawlah and collector of taxes on the *ra'iyah*, i.e. the farmers, subjects as Landberg<sup>24</sup> puts it, of the sultans and the 'uqqāl, headmen of the tribes, and Dawfān would be responsible for paying these '*ushūr*' to the Dawlah. He would inform the Dawlah how much grain he had received, paying the Dawlah cash for it, taking the grain himself and selling it by permission/licence (*rukḥṣah*) from the Dawlah.

Though the Sultan did not then receive tithes from the tribes certain other dues were paid him. At al-'Alam, the boundary post between Aden Colony and Faḍlī territory, four annas was charged on each camel load (*bawlah 'ala 'l-ba'ir*) entering Faḍlī country. Each load (*ḥamūl*) of the 'Awlaqī, Yāfi'ī, 'Awdhalī and Dathīnah people passing through Faḍlī territory paid six annas on the *farāsilah*.<sup>25</sup> The Manāṣīb (i.e. the Mashāyikh Lords of sanctuaries<sup>26</sup> and the Marāqishah were exempt (*jibār*, sing. *jabr*) and paid nothing. I have no positive information on the other Faḍlī tribes, but as the Ḥasanīs (of Dathīnah), are also *jabr*<sup>27</sup> in Shuqrah, because they became allies of the Faḍlī Dawlah, it is hardly likely they paid these duties. A Ḥasanī, for example, if passing through Shuqrah with twenty 'Awlaqīs would go free while they would have to pay.

Shopmen (*madākinah*) in the sūqs paid '*ushūr*'. When a marriage in the Bayt al-Saltānah took place, the Sultan received a *jalabah*, sheep-or-goat, either the beast itself or cash, as a *rifd/rafad*, a marriage present – this custom obtained elsewhere among the large tribes of the southwestern area.

Nowadays (1964) all, even the tribes, great and small, pay '*ushūr*', tithes, to the *Bayt al-Māl*. The amount chargeable is assessed by *taḍmīd* = *takhmīn*,<sup>28</sup> and a calculation made of how much

23 Op. cit., 60.

24 Gloss. *daṭ.*, 1325.

25 Usually 20 *raṭls*, but it varies.

26 See my *Studies in Arabian history and civilisation*, London, 1981, especially '*Haram and ḥawṭah . . .*' and the article on social structure in south Arabia.

27

عندما يكون يوم (= مِسْرَاح / فتنه) على القبائل (الدولة)  
يطلب معونه من الحسنه .

28 *Taḍmīd*, probably linked to *ḍamd*, acre.

friends. Both these groups and the shopmen and craftsmen must, I am not in doubt, also have come under the protection of the Sultan or tribes.

In the old days when passing by the houses of the Dawlah in Shuqrah one would dismount from one's camel or donkey and walk on foot by them out of respect. If a tribesman arrived at the Sultan's place, for any reason, he fired off a round as a salute, and the soldiers relieved him of his *bunduq* and food (*ṭāʾm* (grain), *ruzz* etc.) was brought him, but seemingly they would not slaughter an animal for casual entertainment, except if it were an *ʿāqil* arriving.

### The Lower ʿAwlaqīs

The famous warlike ʿAwlaqī (ʿAwāliqah) tribes are first mentioned (so far as is known to me) by the author of the *Ghāyat al-amānī*<sup>19</sup> under the annals for 524/1130. But this was only to describe a route and so it is no evidence that this tribal name was known so early. However, in 1065/1654-5, Imām al-Mutawakkil Ismāʿīl when preparing to invade Ḥaḍramawt wrote to the ʿAwlaqīs who must have been well established by that time. Of the Bā Kāzim of the Lower ʿAwlaqīs with whom the Faḍlīs were so often embroiled, my 1954 notes say: The following tribes, all Bā Kāzim, set out, about a century ago (from 1954), to take Aḥwar<sup>20</sup> from the Zaydīs – Āl al-Ḥaṭalah (or Laḥṭalah), brothers of the Āl Saʿd, Ahl Wabar, ʿUmayyā, Yislamī, ʿUfawī (in Aḥwar) – they and the Āl Sālim, ʿAmbūrī, Busaymī and ʿAlawī of Ahl Bū Luqaysh, etcetera. The attacking tribes took shrouds (*akfān*) with them to scare off the Maṣūrīs who left them at Lūdiyah which flows into Wādī Ḍayqah, for fear of defeat – so they did not share in the land (*ṭin*) of Aḥwar, but all those tribes which took part in the conquest of Aḥwar from the Zaydīs have shares in it. In those days these tribes lived in the mountain passes (*shīʿāb*) and had no villages (or fixed camps? *maṭāriḥ*), but since then they have made *maṭāriḥ*. The tribes, in order to keep the peace between themselves, brought in a *dawlah* (sultan) from Yashbum in Upper ʿAwlaqī territory, the brother of the Sultan of Anṣāb of those days. He was put in office there (Aḥwar) as a *nāyib*, to eliminate *fitnah* (dissension) between the tribes and to distribute the tithes (*muʿashsharāt*) among them. But if the septs (*fukhudh*) of the Dawlah dispute among themselves the Āl Saʿd descend (from the areas about the head of Wādī Ḍayqah). Āl Saʿd are the important element in the country and, wherever the Saʿdī goes, the Dawlah follows him for security (*ḥayth mā mashā al-Saʿdī yūbaʿ-ah al-dawlah li-l-amānah*). My notes show that the Saʿdī includes the Shamʿī and Jāraḍī sub-tribes<sup>21</sup> and the 1909 handbook<sup>22</sup> says the Shamʿī take the lead, presumably precedence, in processions or in a *majlis*.

I was told that previously (to 1954 at least) the Lower ʿAwlaqī Sultan paid dues to Ahl Saʿd of

19 Yahyā b. Husayn b. al-Qāsim, ed. S. A. F. Ashur, Cairo, 1388/1968, I, 293.

20 Al-Jarmūzī, *al-Sīrat al-Mutawakkiliyyah*, Mukallā Ms., 235, says of it about 1069/1658:

أحدر بندر على ساحل البحر ومحاده لبلاد العوالق وما اليها من قوم  
يسمون آل ذئيب وآل باكازم وهو سوق جتمع لك القبايل من  
أجناس مختلفة .

21 There are twelve of the Bā Kāzim tribes listed in the Government handbook. op. cit., 36.

The Jāraḍī seem to be the tribe marked as Qarala on von Wissmann's map (I was unable at the time to check this name), *jīm* and *qāf* both being pronounced as *gāf*, and *qād* "as a palatalized l" – see *Gloss. dat.*, 2164.

22 My 1954 notes state that at *haffahs*, processions, the Shamʿah used to be next to the Dawlah, then came the Jāralī/Jāraḍī, then the ʿUmayyā, then the rest of the tribes.

### The Faḍlī tribes

The 1909 Government handbook<sup>14</sup> gives a list of the Faḍlī tribes of that time, but many of these are not really to be accounted as such. Those with which this paper is concerned are the Murqushīs, the Ahl Ḥanash and the Nakha'īs. The last-named are famous in the early Islamic period for the chief Ashtar al-Nakha'ī, the supporter of 'Alī b. Abī Ṭālib, but nowadays they are obviously less important than the Marāqishah. The relative size of these three tribes may be judged by the number of fighting men they can muster. In 1909, both the Marāqishah and Ḥanashīs were credited as able to field six hundred apiece, but the Nakha' only one hundred. The original home of the Nakha'iyyīn is said to be in the district called Baṣāmah in Wādī al-Shi'b where at a junction of wādīs is a ruined castle (*ḥuṣn*) known as am-Kharibah on a hill close to Sākin am-Shu'bah. In am-Shu'bah village I saw a *bakrah* pillar<sup>15</sup> for the Sayyid saint al-Ḥāmid, a family of Ḥaḍramī origin, but this branch of it lives mostly at am-Ṣurrah now (1964). There are many graffiti on the rocks at Sākin am-Shu'bah and stones covered with both Ḥimyar and archaic Arabic writing. I also saw rocks covered with incised outline drawings of camels in a wādī near Baṣāmah – it is significant that in this wādī they make interdicted pastures (*yihajjirūn*, *mahjar*) which have known boundaries but are not defined by landmarks.

Of the Marāqishah it was said to me – *hum quwwat al-Dawlah* – they are the strength of the Sultan. There are two groups of them, Marāqishah al-Ḥayd and Marāqishah al-Sāhil, the Mountain and coastal Murqushīs. The sections of the tribe are listed in the 1909 handbook as Ahl Sālīm, Ahl Sanad, Ahl 'Abbād, Ahl am-Bisha', Bi-'l-'Īdī/'Aydī, Ḥawṭālī<sup>16</sup>, Maḥmarī, and some of these sections figure among the records of cases *infra*.

The Murqushīs and Nakha'īs are Ḥimyar, but the Murqushīs are not mentioned in the Rasūlid *Turfat al-aṣḥāb*, while Nakha' is accounted of Madhḥij.

Under protection of the Sultan and tribes (*taht ḥimāyat al-Sultān wa-'l-qabāyil*) were the Ḥigrīs, believed to hail originally from Wādī Ḥagar,<sup>17</sup> of dark complexion and ethnically distinct from the Arabs. The Sultan protected some groups and the tribes others. Families of Ḥigrīs settled in Abyan were Bā Ḥarb, Bā Rādhim, Bā Nāṣir, Bā Jāmzah, Bā Thawr, but there are many subsections (*fakhāyidh wājidah*) of Ḥigrīs in various places. It is significant that their blood-wit is the full *diyāh*, i.e. 700 1/3rd *riyāls* like every other man. In reply to my question it was agreed they practised some magic (*sihr*) and the *mī'fī* of the Ḥigrīs is one who can afflict you with the evil eye. They are mostly labourers and cultivators.

Other groups are the fishermen and there are *dallāls* in Abyan, brokers,<sup>18</sup> and probably elsewhere. The latter are *nās dī'āf*, i.e. not men of arms; my notes say they bring a stipulated amount to the headmen (*shī muqarrar li-'l-'uqqāl*) of Marāqishah al-Sāhil, taxes (*ḍarā'ib*) and gifts to

14 Op. cit., 43. Later Aden Government publications and of course the Government archives, now being calendared by the Commonwealth Relations Library where they are deposited, could most likely provide more detailed lists and a deal of other information on the Faḍlīs and Kāzimis.

15 The *bakrah* is described in my 'The "White Dune" at Abyan: an ancient place of pilgrimage in southern Arabia', *Journal of Semitic Studies*, Manchester, 1972, XVI, 80, with drawings. It is often set up for a *waliyy* and contains a niche in which to place a lighted lamp.

16 The handbook, 43, writes Hautari which may represent the known l/r variation in the country. A poet, 'Alī b. Sālīm al-Ḥawṭālī, recited a *qaṣidah* to us. The handbook spellings have been adjusted.

17 Landberg, *Glossaire daïnois*, Leiden, 1920-42, 362 seq., describes the Ḥagrī as *nāqīs al-aṣl*, *dūn*, of low degree, and gives a very full account of the Ḥuḡūr who are here to originate from Wādī Ḥajr, the upper part of Wādī Mayfā' which is extremely malarious and, for medical reasons, probably unsuitable for Arab settlement, Cf. *Arabica V*, Leiden, 1898, 181-82.

18 The *dallāl* is an intermediary in market transactions, in Ḥaḍramawt acting between the tribesman come to market and local merchants, buying and selling on his behalf.

Sarriyyah in which he resided alternately and settled at Shuqrah.<sup>4</sup> We visited al-Sarriyyah in the foothills of Jabal ʿArīs<sup>5</sup> on April 30th, 1964 and saw the houses of the Faḍlī sultans.<sup>6</sup>

In more recent times an official publication<sup>7</sup> states that, to elect Faḍlī sultans, the chief members of the ruling family, called Bayt al-Amr,<sup>8</sup> after asking counsel of the tribal heads (*ruʿasāʾ al-qabāʾil*) – who are themselves elected – give their opinion to the Majlis al-Dawlah<sup>9</sup> which is composed of thirteen members considered to represent all the classes (*ṭabaqāt*) of the community. Each tribe is represented by its important headmen (*kibār ʿuqqāli-hā*), while the fishermen,<sup>10</sup> the cultivators, and those engaged in business, also have their representatives.<sup>11</sup> These thirteen members confirm the election of one of the members of the ruling house.<sup>12</sup> Part of the ceremony of inauguration of the new sultan/dawlah consists in the deputy head of the Majlis al-Dawlah, the Amīr Faḍl Muḥsin, the senior member of the Faḍlī House winding the *dhabīlah*<sup>13</sup> round the Sultan's head. Later there is a *mawkih al-qabāʾil*, a ceremonial procession of the tribesmen. In those I have seen they marched in pairs and concluded by firing on a mark. These ceremonies are similar to others I have witnessed or recorded in several other places, but there were some modern adjuncts to this one, notably a fly-past by the RAF.

However, on referring to al-Jarmūzī's *al-Sīrat al-Muwakkiliyyah*, it is clear that a Faḍlī Sultan existed in the day of this Imām (1054-87/1644-76) who took action against him. At one time the Imām was holding the sultans of the Mashriq in Ṣanʿāʾ, but was induced to set them free. Some of the sultans stood surety for others. The ʿAwaḳī sent his son as hostage (*rahhan*) and stood surety (*ḍamman ʿalā*) for the Faḍlī, writing a document (called *mashrūḥ*) on this, and the Imām set them free giving them generous presents. The Faḍlī however set to cutting the roads once more and seizing any unarmed persons (*ḍuʿafāʾ*) he could. So the Zaydīs took action against the Faḍlī and he became a fugitive but had eventually to give himself up and was imprisoned up to the time when, as Jarmūzī says, he was penning his account of these events. Jarmūzī records the name of the Faḍlī sultan who sought *amān* in 1072/1661-2 as Ḥaydarah b. Faḍl b. Aḥmad b. Ḥaydarah. This information does not tally with that of *Ḥawliyyāt Yamaniyyah*, but it demonstrates that the Faḍlī was, if only for a brief space of time, an unwilling subject of the Imām.

4 C. de Landberg, *Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale*, II, *Daḡinah*, Leiden, 1905, 1486.

5 Jabal ʿArīs and al-Sarriyyah are both marked on the map of H. von Wissmann, Royal Geographical Society, Aden Protectorate, sheet 1, London, 1957.

6 The houses were built of large stones with smaller stones inserted in the interstices and arches were used; the masonry seemed ancient and the stones were bonded, a bond being called *rabṭ*, pl. *rubṭ*; sherds of blue and white Chinese ware were scattered over the site.

7 *Inaugural ceremony Sultan Ahmed Bin Abdullah Al Fadhlī Zingibar*. Aden, 20th January, 1963 (Arabic title *Iḥṭifāl al-Taṣīb* ...).

8 *Amr* is also used by the ʿAwdhalīs in this sense, meaning *sultan/dawlah*.

9 An institution probably introduced on British advice.

10 The fisher headman (*ʿāqil al-ṣayyādīn*) at Shuqrah was Ḥasan Aḥmad ʿAmr.

11 It is not stated whether these representatives were, for instance, the fisher ʿāqil, or some other person.

12 Compare the 'Appointment of a Maṣab. . . ' in my 'Two tribal law cases (documents), *JRAS*, London, 1951, II, 166 seq., where this is made by election by all classes of the community.

13 The *dhabīlah* is the cord of the matchlock. The ʿAwdhalī Sultan has described to me how this ceremony was performed for him in his country. Cf. the intended 'crowning' of ʿAbdullāh b. Ubayy at Yathrib, etc.



# Dawlah, Tribal Shaykhs, the Maṣab of the Waliyyah Saʿidah, *qasāmah*, in the Faḍlī Sultanate, South Arabian Federation

R. B. SERJEANT

Cambridge University

About April-May 1964 Stephen Day, then in the Aden Political Service, invited me to spend several weeks with him at Abyan, during which time we visited various places in the Faḍlī Sultanate and briefly passed through ʿAwdhalī country. I am more than happy to express my thanks to him for a pleasurable and profitable time during which he enabled me to make contacts with a wide variety of people. My main concern was the corpus of tribal law manuscripts I have long been engaged in editing and which I discussed with tribal informants, notably Muḥammad ʿAlī Bāqis, a Murqushī (of the qabīlat al-ʿāqil Muḥammad ʿAlī b. Lahmān) living in Murqushī country at that time. I was also permitted access to records of cases kept in the Faḍlī administrative office for which I am grateful to Sultan Faḍl b. Miḥsin. Of these I took preliminary notes intending to return to the area to develop my enquiries, but my attention became taken up with many other interests and after 1967 it was no longer possible to visit the former sultanate.

## The Faḍlī Sultans

The Government handbook, *An Account of the Arab tribes in the vicinity of Aden*,<sup>1</sup> recounts the tale that about three hundred years ago from 1909, a Sayyid brought from Constantinople an Arab woman with child by a sultan of Turkey. She landed at Shuqrah and proceeded to al-Surraihah (? al-Sarriyyah) where her child was born, named Osman. He was selected by the Murqushī tribesmen as their sultan and begot a child named Faḍl from whom the Faḍlī derive their name – a descendant some generations later became Sultan in 1789. The Faḍlī, says the handbook, do not appear to have ever been subject to the Imāms of Ṣanʿāʾ. Landberg's<sup>2</sup> rejection of the ʿUthmānī origin of the sultans is confirmed by the author of *Hawliyyāt Yamaniyyah*<sup>3</sup> writing in 1257/1811-12 who states that ʿAl-Mahdī ʿAbbās (1161-89/1748-75) had made ʿAbd al-Raḥmān al-Faḍlī, whose origin (*aṣl*) was from Bilād Ānis of Mikhlāf Banī Faḍl, governor over Shuqrah, adding that the Banu 'l-Faḍlī at the date of writing are their posterity. If any credence is to be given to the legend of Turkish descent it can only be suggested that the family may have been Yemenized Turks whose ancestors came to the Yemen in the first Ottoman occupation.

When the British bombarded ʿAṣalah in 1865, the Sultan abandoned Dhawbah and al-

1 Government Central Press, Bombay, 1909, 34.

2 *Arabica* V, Leiden, 1898, 149.

3 Ed. ʿAbdullāh Muḥammad al-Ḥabshī/Ḥibshī, publ. Wizārat al- Iʿlām wa-ʿl-Thaqāfah, Ṣanʿāʾ, date of preface 1400/1980, 100.

- [13] Moberg, A. *The Book of the Himyarites, Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work*, Edited with Introduction and Translation (Acta Reg. Societatis humaniorum litt. Lundensis, vii), Lund, 1924. *Text*: p. 1-61; *Translation*, p. cii-cxlv.
- [13bis] Mordtmann, J. H. *Die himjarisch-äthiopischen Kriege noch einmal*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), p. 693-710.
- [14] Pereira, F. M. Esteves. *Historia dos Martyres de Nagan. Versão ethiopica*, Lisboa, 1899. *Ethiopic text of the Martyrium*: p. 79-122; *Translation*: p. 123-165. See also [12] and [6].
- [15] Pigulewskaja, N. *Byzanz auf den Wegen nach Indien* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Griechisch-Römische Altertumskunde, Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd. 36), Berlin/Amsterdam, 1969. – See [3].
- [16] Rompay, L. Van. *The Martyrs of Najran. Some Remarks on the Nature of the Sources*, in *Studia Paulo Naster Oblata*, II, edidit J. Quaegebeur (= *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 13), Leuven, 1982, p. 301-309.
- [17] Shahid, I. *The Martyrs of Najrān: Miscellaneous Reflexions*, in *Le Muséon*, 93 (1980), p. 149-161.
- [17bis] — *The Kebra Nagast in the Light of Recent Research*, in *Le Muséon*, 89 (1976), p. 133-178.
- [18] — *The Martyrs of Najrān. New Documents* (Subsidia Hagiographica, n° 49), Bruxelles, 1971. [The "second" Letter]. *Text*: p. iii-xxii, pl. iA-ixC. *Translation*: p. 44-64.
- [19] Simeon of Bēth Arshām:  
*La lettera di Simeone Vescovo di Beth-Arsām sopra i martiri omeriti pubblicata e tradotta* (di) I. Guidi. (Reale Accademia dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie 3a, vol. VII), Roma, 1881. *Text*: p. 501-515. *Translation*: p. 480-495. Other translations: F. M. E. Pereira [14], p. 3-31; A. Jeffery [9], p. 204-216. Excerpts of text and translation in J. Halévy, *Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjrān par le roi juif des Himyarites* in *Revue des Etudes Juives*, 18 (1889), p. 28-38.
- [20] Simeon Metaphrastes: *Martyrium S. Arethae*, in J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, 115, Paris, 1864, col. 1249-1290.
- [21] Zacharias the Rhetor:  
*Text*: *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, II, edidit E. W. Brooks (CSCO T.84, Scriptores Syri T.39), Louvain, 1953<sup>2</sup>, p. 63-74. *Translation*: *Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, II, interpretatus est E. W. Brooks (CSCO T.88, Scriptores Syri T.42), Louvain, 1965<sup>2</sup>, p. 43-74.

[Bibliographical addenda.

On other aspects of the subject of the present article, see J. Ryckmans, *Les rapports de dépendance entre les récits hagiographiques relatifs à la persécution des chrétiens himyarites*, in *Le Muséon*, 100 (1987), p. 297-306.

Next to the Greek paraphrase of the *Martyrium* mentioned above on p. 32 [20], a second, anonymous, Greek metaphrastic recension of the same work has just been published by F. Halkin, *Le Martyre d'Arethas et de ses compagnons himyarites*, in *Six inédits d'hagiologie byzantine* (Subsidia Hagiographica n° 74), Bruxelles, 1987. *Text*: p. 133-157; *Translation*: p. 157-178. It brings nothing to add to our text.]

### Abbreviations

Italicized numbers in square brackets [] refer to the titles of the alphabetically arranged Bibliography.

Section marks (§) refer to the numbering of the chapters of the *Martyrium* in the edition of the *Acta Sanctorum*. The corresponding sections of the Ethiopic version are indicated in the same way, following Pereira's [14] use in his translation of the Ethiopic version.

*CISE* : *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici* (Accademia Nazionale dei Lincei, anno CCCLXXI – 1974, Problemi attuali di Scienza e di cultura, Quaderno N.191), Tomo I, Sessione Storica, Roma, 1974.

*CSCO* *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*

### Bibliography

- [1] Bayan, G. *Le synaxaire arménien de Ter Israel* publié et traduit, III, mois de Sahmi, in *Patrologia Orientalis*, 15, Paris, 1927. *Text*: p. 343-348. *Translation*: bottom of same pages.
- [2] Degen, R. Review of I. Shahid [18], in *Orientalistische Literatur-Zeitung*, 72 (1977), col. 387-389.
- [3] Ps.-Denys of Tell Mahrê:  
*Text*: *Incerti auctoris Chronicon anonymum pseudo- Dionysianum vulgo dictum*, II, edidit J.-B. Chabot (CSCO 104, Scriptores Syri Tomus 53), Louvain, 1952<sup>2</sup>, p. 54-68. *Translation*: (paraphrase) in N. Pigulewska [15], p. 325-334.
- [4] Devos, Paul. *Quelques aspects de la nouvelle lettre, récemment découverte, de Siméon de Bêth-Arsâm sur les martyrs himyarites*, in *CISE*, p. 107-116.
- [5] Esbroeck, M. van. *L'Ethiopie à l'époque de Justinien: S. Arethas de Negrân et S. Athanasie de Clysma*, in *CISE*, p. 117-139.
- [6] Fell, W. *Die Christenverfolgung in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Überlieferung*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 35 (1881), p. 1-74.
- [7] Garbini, G. Review of I. Shahid [18], in *Rivista degli Studi Orientali*, 52 (1978), p. 111-112.
- [8] Huxley G. L. *On the Greek Martyrium of the Najranites*, in *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 80c (1980), p. 41-45.
- [9] Jeffery, A. *Christianity in South Arabia*, in *The Moslem World*, 36 (1946) (p. 204-216: *Letter Giving an Account of the Himyarite Martyrs*. (This is a translation of Simeon of Bêth Arshâm [19].))
- [10] John of Ephesus, see [3].
- [11] Michael the Syrian: *Text*: *Chronique de Michel le Syrien* (. . .), éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, T.IV, Bruxelles, 1963<sup>2</sup>, p. 273-276. *Translation*: same work, T.II, Bruxelles, 1963<sup>2</sup>, p. 183-189.
- [12] *Martyrium*:  
*Greek Text*: *Martyrium Sancti Arethae* (. . .) in *Acta Sanctorum*, October, vol. X, Paris/Rome, 1869, p. 721-759 (with Latin translation). *Translation*: in F. M. E. Pereira [14], p. 35-76. *Ethiopic version*: in F. M. E. Pereira [14], p. 79-122. – Extracts in W. Fell [6]. *Translation*: in F. M. E. Pereira [14], p. 123-165. – Large extracts in W. Fell [6].

a kind of legendary or epic dimension. The analysis of the contents of the same speeches of Ruhm, in the *Letter* and in the *Book*, makes them appear so different, that the doubts of G. Garbini [7, p. 112] on their intrinsic authenticity, advocated by I. Shahid [18, p. 129], seem quite justified.

As compared to the *Martyrium*, the *Book of the Himyarites* appears a mature, highly elaborate – one could even say sophisticated – composition; there can be no doubt in my opinion that the question of the relationship between the two works must be reversed in this way: “Did the author of the *Book* use the text of the *Martyrium*?”<sup>22</sup> I don’t think he did, but this is all the more difficult to prove, since it seems probable that the *Letter* (the main source of the first part of the *Martyrium*) was the first source of the *Book*. But see note 7.

5. The author of the *Book of the Himyarites* is not the same as the author of the *Letter* – only a thorough stylistic analysis could determine if Simeon can be the author of both the *Letter* and the *Book*. But superficial observations make this hypothesis very unlikely. I recall here the observations on the use of the name Masrūq, of the high frequency of its occurrence, probably always with an infamous epithet – quite in contrast with the sober expression “the king” used in the *Letter*, practically never accompanied there by an infamous epithet. One could also note some fairly constant discrepancies between the two works in the formulation of confessions. Most of the confessions in the *Book* insist on Christ being son of God and Creator of the world, which is not the case for the confessions in the *Letter*, which in turn mention more frequently the Cross. Here follows a comparison of the confessions of the free-born woman, Ruhm and al-Hārith respectively in the *Letter* and in the *Book* (in which al-Hārith’s confession is missing).

*In the Letter.* The free-born women confess [19, p. 503, 22-25]: “Christ is God and son of the Merciful. In Him we believe, we adore the Cross, and for Him we die”. Confession of Ruhm [19, p. 505, 18-19]: “Far be it from me, my companions (. . .) to deny Christ, in whom I have believed and in whose name I was baptized (. . .) and whose Cross I adore”. Al-Hārith confesses [19, p. 510, 1-3]: “Far be it from me to deny Christ, God, in Whom I have believed from my youth, in Whose name I was baptized, Whose Cross I adore”.

*In the Book of the Himyarites.* The women confess [13, p. 27b; 28a]: “God forbid that we should deny our Lord and our God Jesus Christ. For He is God and the *Maker of all things*, and He has saved us from the eternal death”. And dhū-Yazan says of the same women: “They insist (. . .) that Christ is God, *Creator*, Son of the Merciful”. Ruhm confesses [13, 37a]: “That I should deny Christ, God forbid! (. . .) For He is God, Son of God, *Creator of the worlds*”. The confession of al-Hārith is missing in the *Book*, but here is the confession of Ḥabṣa [13, p. 34a]: “I believe that He is God, *Maker of all creatures*, and I take refuge in His Cross”.

Are such systematic differences to be expected if both works were written by the same person?

\* \* \*

I hope that the present study – too cursory and general as it is – may serve as a challenge and an incentive to fundamental textual studies, which are needed to solve some of the many still unresolved problems.

22 P. Devos [4, p. 111] considers the *Martyrium* to be much later than the *Book*, but that its information is “in regression” in comparison with the *Book* (for instance on the “daughters” of Ruhm), while M. van Esbroeck [5, p. 122] follows Shahid’s views on the dependence of the *Martyrium* on the *Book*. Y. Shitomi, *Encore à propos de la persécution de Najrān: Réexamen des sources* (in Japanese), in *The Toyo Gahuko*, 68 (1987), 3-4, p. 99-127, excludes the possibility of the *Martyrium* having used the *Book*.

suppose that the author continued to use the same source for Part Four, which deals with the Ethiopic invasion and occupation of South Arabia (. . .) This is supported and fortified by the fact that the *Martyrium* and the *Book* are the only known works which treated the Ethiopic expedition and the occupation of South Arabia in a detailed fashion". That last argument appears to me to be circular.

It is time to conclude in the form of a few propositions.

1. The *Letter* [19] of Simeon of Bēth Arshām is the main source of the *Martyrium*, and one of the sources of the *Book of the Himyarites*.

2. The *Martyrium* depends heavily on the *Letter* (for the part on Najrān), of which it constitutes a separate offshoot. The author of the *Martyrium* may have used a composite document, in which a historical summary preceded the text of the *Letter*. The author has contributed a number of biblical references, and some scholarly remarks in §§ 1-2. The praise to Najrān in § 24 probably did not belong to the original text. For the part devoted to the Ethiopian expedition (§§ 25-39), there is no precise indication that the *Book of the Himyarites* was used. For §§ 25-26 (the conference of Ramla, a subject already treated in the *Letter* [19, p. 507, 11-508, 8]) another source than the *Letter* was used.

3. The second *Letter* [18]. It occupies an intermediate position between the (first) *Letter* and the *Book*, and was not used by the *Martyrium*. Part of the text reproduces nearly literally certain portions of the (first) *Letter*, with minor amplifications (such as a more abundant use of the proper names). The contents of the letter of al-Mundhir is recast in a narrative in the 3rd person, like the *Martyrium* (which might have influenced it on that point). Other parts describe the campaign against Ṣafār, and record other isolated martyrdoms (not mentioned in the *Letter*), on new testimonies of witnesses. Many of those testimonies are also known to the author of the *Book*, since they are recorded in a very similar form in both works. But on the other hand, some new information in the second *Letter* is given a quite different version in the *Book*. But the composition of the second *Letter* arouses suspicions of interpolations [2], for instance in the manner in which [18, pl. "iii A-iv A, viii B-ix A] some series of martyrdoms are put together without any real connection. If that document, much more complete than the (first) *Letter* of Simeon, has been written in its present form, and as a recasting of the first *Letter*, by the same Simeon, only a few months later, why is it that the first *Letter* is the one which has exclusively been quoted by the chroniclers and used by the author of the *Martyrium*?

4. The *Book of the Himyarites* occupies a terminal position in the hagiographic documents under review. This is clearly to be deduced from the final details on the names and family relationship of the female descendants of Ruhm, details which are incomplete in the other narratives (see above). The same conclusion follows from the high frequency of the use of the personal names (Masrūq, al-Ḥārith, Ruhm), but also from the general plan of the *Book*, which corresponds to a later state of the text of the *Martyrium*, combining the martyrdoms and the Ethiopian expedition, while the original narrative of the *Martyrium* was devoted only to the martyrdoms.

On the other hand, one finds in the *Book* a wealth of information which by far exceeds that of the preceding narratives, and which is certainly in part more accurate, from a historical point of view. For instance, the fact that the church of Ṣafār is said to have been burnt [13, p. 4a] (and not changed into a synagogue as in the *Letter* and the *Martyrium*), and the presence in Najrān of a dhū-Yazan [13, 25b-28b, etc.], a general of Masrūq, are confirmed by Sabaean inscriptions.

The narratives of both the persecution in Najran and the expedition of the Ethiopian king form a well integrated whole, exposed according to a strict logical plan. But some details in the narrative, and above all the dialogues and speeches, are heavily marked by amplification and rhetorical devices, which seems to imply the passing of a certain lapse of time which has given the events

for the dependence of the *Martyrium* on the *Book*". Here again, the views thus put forward are hardly documented.

On paragraphs 1-2, I. Shahid [18, p. 208] writes: "There is an unmistakable similarity between the first part of the *Martyrium* and the first seven chapters of the *Book* as revealed in their extant titles". But the subjects of the seven titles in question [13, p. 3b] are (in short): (1) the Jews and the badness of their faith; (2) The Himyarites, who they are and whence they first received Judaism; (3) How Christianity began to be sown in the land; (4) How Bishop Thomas went to the Abyssinians and informed them that the Himyarites were persecuting the Christians; (5) The first coming of Ḥayōna and of the Abyssinians; (6) The amazing sign which the Lord showed the Himyarites in the ranks of the Abyssinians; (7) The first departure of the Abyssinians from the land of the Himyarites. Of the subjects enumerated here, there is no trace in the *Martyrium* of (4) and (6). Subject (1) occupies one line. Of (2), only the first part of the title is briefly accounted for in the *Martyrium*. About (3): no indication is given in the (extant) text of the *Martyrium* on the origin of the Christian faith, a subject which plays an important role in the Syriac, Byzantine and Muslim traditions. On (5): the name of Ḥayōna doesn't appear in the *Martyrium*. It must also be remarked that it is hardly possible to speak of a similar plan, when even the order of enumeration of the extant subjects in the *Martyrium* does not coincide with that of the *Book*. For instance the first expedition of the Abyssinians (5) is mentioned before the description of Najrān, which ought to correspond to (3).

The similarity is evidently not at all typical nor relevant. It is clear that the *Martyrium*, in his two composite introductory chapters – much recast by the handwritten tradition – with their scholarly geographical remarks, not only on the Himyarites, but also on the land and on the region of Najrān, has used at any rate other sources than the *Book*. It is there, and not in the *Book*, that he found the names *Dounaan/Dounaas* and *Elesbaas/Elesbaan*, of the kings who are exclusively called *Masrūq* and *Kalēb* in the *Book*. Numerous variants and deformations of these names are known from the Byzantine tradition: Procopius and Cosmas Indicopleustes, as well as Malalas, Theophanes, Cedrenus, Nicephorus Callistus, etc. [13bis].<sup>21</sup> All these authors give a summary, not unlike the core of the first two chapters of the *Martyrium*, on the religious situation, and on the conflicts between Ethiopia and South Arabia. It is also remarkable that the conception of the first part of the *Martyrium*: the conjunction of a historical introduction, followed by (what turns out to be) the contents of the *Letter* of Simeon, is not without parallel. Not only does the second *Letter* follow such a pattern, but also the recension of the *Letter* in the Chronicle of Michael the Syrian [11, p. 273]. It is also revealing that none of the kings is actually named in the *Letter* [13bis, p. 697], nor in the corresponding part of the *Martyrium*, so that it looks possible to suppose that the writer of the *Martyrium* had at his disposal a compound document of the type recensed by Michael, in which the names of the kings appeared only in the introductory part.

I. Shahid [18, p. 209] admits that §§ 3-24 depend on Simeon's *Letter*, and explains, unconvincingly, that the accounts of the *Book* would have been much too detailed for inclusion in the *Martyrium*. But since Simeon is also – according to Shahid – the author of the *Book*, it is quite unlikely that he would at any rate have left untouched many details of the *Letter* which later testimonies, used in the *Book*, had refuted.

On §§ 25-28 (possibly with inclusion of a portion of § 29), I. Shahid [p. 213], admits that most of the accounts in this part probably came not from the *Book*, but from Byzantine sources.

Finally on §§ 29-38, his Part Four, I. Shahid [18, p. 213-214] writes: "The *Martyrium*'s dependence [?!] upon the *Book* for the three preceding parts [i.e. §§ 1-2, 3-24; 25-28] makes it natural to

21 This may be an argument in favour of the assumption that the *Martyrium* was composed in Greek.

kind are unknown to the Book of the Himyarites. Thus, probably, the Book of the Himyarites has told of the whole of the Abyssinian expedition in a somewhat different manner" [13, p. xxxv].

The addresses of the Ethiopian king and of his general in chapters xli and xlii, can indicate, according to Moberg, that the Ethiopians landed at two different places as in paragraph 34 of the *Martyrium*. "But this of course is uncertain. It cannot even be said with certainty to which chapters the description of the battle preserved in the fragments xix and xx (p. 45 f.) properly belong. (...) It is obvious, however, that the death of the Jewish King has been related in another way in the Book of the Himyarites than in the Acta. According to the Acta he was made a prisoner and afterwards cut down by the Abyssinian King. According to the Book of the Himyarites he was slain in the battle by an Abyssinian warrior, and fell (?) into the sea" [13, p. xxxv].

Paragraph 38 of the *Martyrium* describes how the order was restored and the churches rebuilt. "The same is told of in the Book of the Himyarites, Chap. xlv, xlvi-xlviii, in different places". But Moberg [13, p. xxxv] remarks further: "There is no trace of an application, on the part of the Abyssinians, to the Emperor Justinus or to the Bishop of Alexandria". In the *Book* "the Bishop Euprepios of Abyssinia is spoken of as the highest ecclesiastical authority and Abyssinian priests are appointed to the new churches. Nothing is said about a son of Harith as appointed governor in Najrān" while the name of the Himyarite made king is mutilated, but was certainly not Abraha(m), and, unlike the information in the *Martyrium*, he was not a Christian, but had first to be baptized [Moberg, 13, p. xxxv-xxxvi].

Finally, regarding paragraph 39 of the *Martyrium*, relating the return of Elesbaas to Abyssinia, his abdication and further life as a monk, Moberg declares: "It is scarcely necessary to point out that the Book of the Himyarites knows nothing of such a legendary abdication" [13, p. xxxvi].

From the preceding confrontation, summing up the comments of Moberg on paragraphs 25-39 of the *Martyrium*, it seems hardly justified, to say the least, that "The Acta are little more than an extract from some chapters of the Book of the Himyarites" [Moberg, 13, p. xxvi]. While numerous details of the *Martyrium* are at variance with the text of the preserved fragments of the *Book*, and consequently prove that for the second part another source was used by the *Martyrium*, the few and very general similarities between the two narrative are of the same order as can normally be expected from two different (and differently oriented) sources relating the same events. There is no cogent argument in favour of the supposition that the writer of the *Martyrium* really had access to the *Book of the Himyarites* in addition to that (or those) other source(s).

\* \* \*

The arguments of I. Shahid in favour of the dependence of the *Martyrium* on the *Book of the Himyarites* appear no more convincing than those of Moberg, but more qualified. I. Shahid [18, p. 208] argues that "the general plan of the *Book*'s narrative and structure is so similar in [what he considers] the first four parts of the *Martyrium* [i.e. corresponding to para. 1-38, the fifth part being para. 39, on the return of Elesbaas to Ethiopia] (...) that it is impossible not to conclude that the martyrologist had the *Book* at his disposal and followed it closely but discriminately while availing himself of other sources". The same similarity he notes on the same page in the internal arrangements of the sections in each of the four parts, and finally, some traits in the *Martyrium*, which are reminiscent of stylistic features peculiar to the author of the *Book*, "argue

*Two Bi'r Himā Inscriptions Re-examined*, Appendix: *The Chain of al-Mandab*, in *Bull. of the Schools of Orient. and Afr. Studies*, 48 (1985), p. 50-51, and Jacqueline Pirenne, *Al-Maddab (Bab al-Mandab) et le débarquement éthiopien de 525 après J.-C.*, in *Semitica*, 33 (1983), p. 133-135, who, however, identifies al-Mandab of Ibn Muja'wir with Khôr 'Umayra, just eastward of the straits.

Ruhm. In text of the martyrdom of Ruhm in the Greek text of the *Martyrium*, paragraphs 10-14, the king is never mentioned by his name, but eleven times as “the king”, and twice as “the king” plus an ignominious epithet; in the Ethiopic version, the proportion of the last two kinds of denominations becomes 9 to 5 (of which one without the word “king”). In the *Book*, he is three times mentioned by Ruhm as “the king” plus an ignominious epithet, apart from ten mentions of “Masrūq” plus an ignominious epithet, and four times, by an infamous epithet (such as: “Crucifier, murderer of your Lord”) only. Once again, it looks hardly admissible that the *Martyrium* could have been so sober about the denominations of the king if it depended on a work in which the name Masrūq, with an ignominious epithet, appears dozens of times. This is of course also a serious argument against I. Shahid’s [18, p. 169ff.] view that Simeon is the author of the *Book of the Himyarites*.

Moberg’s comparison of paragraphs 25 to 39 of the *Martyrium* with the corresponding chapters of the *Book of the Himyarites* is no more convincing than that of the part devoted to the Najrān persecution. I shall systematically follow his account of his confrontation of the two works.

Paragraphs 25 and 26 of the *Martyrium* mention the meeting in Ramla of an embassy of the Byzantine Emperor Justinus, with al-Mundhir of al-Ḥīra, at the time of the arrival of a messenger with a letter of the Jewish king to al-Mundhir. “The only equivalent to this in the fragments of the Book of the Himyarites is the indication in the Index that Chapter XXV has communicated the contents of a letter from Masrūq to Mundhar. Nothing remains of that chapter” [13, p. xxxiv].

Paragraphs 27-28 of the *Martyrium* deal with the steps taken by Justinus and by Timotheus, Bishop of Alexandria, to induce the king of the Ethiopians to hasten to the aid of the Christian Himyarites. “In spite of the defective state in which we know the Book of the Himyarites it is fairly sure that that Book has told nothing of any such measures” [13, p. xxxiv].

Paragraphs 29-31 told of the preparation to war of King Elesbaas: the bringing together of the ships,<sup>18</sup> his visit to the church and his prayer there, his meeting with a Greek holy man Zōnenos.<sup>19</sup> “It is very improbable that the Book contained anything of that kind” [13, p. xxxiv]. On those and the following chapters Moberg writes that if chapters xl or xli of the *Book* had contained some notices as to the preparations for war, those notices must have been very short, while many particulars of the *Martyrium* “are entirely incompatible with the spirit of the Book of the Himyarites”: he refers for instance to the particulars of the story of “the iron chains with which the Jewish king blocked up the sea at Bab el Mandeb.”<sup>20</sup> Fantastical constructions of that

18 Among the places of the northern Red Sea coast which contributed ships to the Ethiopian fleet (*Martyrium*, § 29), the Ethiopic version mentions a place *Rāyhen/Rāyh* (in the Greek text: *Indias*, probably a corruption). The Ethiopic name has not been elucidated by Pereira [14, p. 155, n.2 and 156, n.2], nor by I. Shahid [18, p. 198], who states that the Arabic version has *Rāyh*, which he could not identify. That name, which is at the origin of the Ethiopic name, is obviously to be read with *tā’ marbūṭa*: the place-name *Rāyat*, near Suez, which M. van Esbroeck [5, p. 137] mentions in connection with the *Martyrium* of St. Athanasius, and which he identifies with the Phoenikōn of Cosmas Indicopleustes (*Topographie chrétienne*, V, 8 and 13, ed. Wolska-Conus, Paris, 1970, p. 21 and 25), facing Clymasa.

19 In the Greek text: Pantālēwōn in the Ethiopic version [14, p. 113, 26]. The name in the Greek text ought probably to be added to a repertory of six Ethiopian personal names in -*ns*, attested in that period in South-Arabian inscriptions: a list drawn up by W. W. Müller, “Abessinier und ihre Namen und Titel in vorislamischen südarabischen Texten”, in *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik* 3 (1978), 159-168.

20 The reality of a “chain of al-Mandab” is now established by South Arabian inscriptions relating to the Ethiopian campaign, and by a notice of an Arab geographer of the 13th century A.D., Ibn al-Mujāwir, in his book *Ta’rīḥ al-Mustabsir*, ed. O. Löfgren, I, 1951, p. 95, 18-96, 3. See I. Shahid [18, p. 217-218, n. 1], and W. W. Müller, Review of I. Shahid [18, in *Oriens Christianus*, 58 (1974), p. 187, who thinks it probable that the chain only barred the entrance to the small ancient port of al-Mandab. A similar view is put forward by A. F. L. Beeston.



the cry of the weeping women reached even the king, who got angry at the uproar, caused by the woman \*[13, p. 17a, 17ff.], and inquired about the cause etc. (as in <21>).

The three women then appear before the king <22> who expresses his amazement at seeing Ruhm without veil, unabashed as a harlot, as if she wanted to show that besides being rich she was also beautiful. The king then urges her to care for her life and return to her former position \*[13, pp. 27a, 41a] by rejecting the foolish belief of her husband and of the others. He commands her to deny Christ and to say that he was a mortal man <24>, and to spit on a cross, and to go back to her house in honour and peace.

Ruhm replies that she is not mad, but drunken with the love of Christ, that she henceforth despises all passions of lust <11 beginning>, and has no other desire than to reach swiftly by death her brethren \*(see above), etc.

Before concluding this already too lengthy sample, I shall extract one more phrase of Ruhm, in her last reply before the martyrdom of her granddaughter: "If I, which may God forbid, should deny, then should I die the eternal death. But if I deny not, then shall I live that life over which death has no power". This citation reminds one the general sense of the reply to the king in § 13 of the *Martyrium*, while the invocation of Ruhm when she marks her house with the sign of the Cross (i.e., that she may be saved from denying Christ) has a similarity with the invocation to Christ, in the *Martyrium*, § 13, that it may not happen that she denies Christ. Those are the only possible points of dependence of the *Martyrium* on the *Book*, but it should be stressed that the similarity is in the general idea, not in the expression, and that the ideas are common topics.

The comparison of the manner in which the *Martyrium* and the *Book* have treated the hagiographical themes of the narrative of the martyrdom of Ruhm shows surprisingly no outspoken similarity. In the *Letter* and the *Martyrium* Ruhm exploits two themes: (1) her material and social situation cannot induce her to deny Christ; (2) she appears unveiled as in the days of the wedding-feast of her first marriage, because she considers her martyrdom a (second) marriage, but a mystical one, with Christ. In the *Book*, such themes are hardly visible, to the point that the meaning of Ruhm appearing unveiled remains quite unclear. Instead, we meet in the *Book* with developments of general topics already present in other martyrdoms related in the *Book*. In short, it looks quite impossible that the narrative and dialogues of the *Martyrium* could have originated in the *Book*.

To these arguments against the dependence of the *Martyrium* on the *Book*, some irreconcilable differences between the texts may be added, to which neither Moberg [13], nor I. Shahid [18] have paid much attention. Next to the fact that the martyrdom of al-Ḥārith with his companions is placed in the *Martyrium* after that of the free-born women (see above) it should be noted that according to the *Book* [13, pp. 4b; 23ab], al-Ḥārith is executed with 'Arbay *two days after* his other companions. The free-born women are *beheaded* in the *Martyrium*, paragraph 9, while in the *Book* [13, p. 29a] they are killed by archers, the survivors being finished off by the sword [13, p. 29b], etc.

Instead of the persecution in Najrān appearing in the *Martyrium* as "a rigorously shortened compendium" [Moberg, 13, p. "xxxvii"], it is the *Book* which appears as a more elaborated and *amplified* narrative. Already the narrative of the martyrdom of the "daughters" of Ruhm (see above) has shown that in comparison with the *Letter* and the *Martyrium*, the *Book* presents a further stage of elaboration of the information (names and family relation of the daughters and granddaughter of Ruhm, and the rhetorical developments of the speeches and dialogues). Here are further examples with figures. In the *Letter*, Ruhm is said to speak four times; in the *Martyrium*: five; in the *Book*: ten times. A similar inflation throughout the whole text of the *Book* is perceptible in the designation of the protagonists of the narrative. To the examples already given above may here be added the denominations of the king in the narrative of the martyrdom of

The plan of the story in the *Book* is practically the same as that of the *Letter* – of course without the textual accidents sustained by the *Martyrium* – but more detailed and complicated. The martyr is given many more occasions to speak, and she says much more. There are a few additions in the narrative itself, as compared to the *Letter*. In the *Book*, after a lengthy reply of Ruhm to the envoys of the king, an episode is inserted in which she crosses herself and marks her daughter, her granddaughter and her house with the sign of the Cross, before going into the city and delivering her speech to the Najranite women. The episode of the execution of the daughter and of the granddaughter is much more complicated. First, they both together insult the king, then the granddaughter spits in the face of the king while insulting him. She is executed and Ruhm is asked to tell how was the taste of her blood. Her mother abuses the king, is executed in turn, and for the second time Ruhm is asked to tell how her blood tasted, after what a long invocation is added. Then finally comes episode <23>, here transposed from its original place (before the martyrdom of the “daughters”) in the *Letter*: she crosses herself, loosens her braids and asks the king to kill her. She is then brought to a certain distance, kneels, bows towards the east, crosses herself [once more]<sup>17</sup> and makes a last invocation before being executed.

The *Martyrium* does not follow the narrative of the *Book* in the cases in which the *Book* differs from the *Letter*. Those differences between the *Martyrium* and the *Book* with respect to the narrative are most relevant to the problem of the possible dependence of the *Martyrium* on the *Book*, because anyway a greater liberty with respect to the original, and a greater subservience to artificial clichés and to the conventions of the hagiographical genre, are to be expected from the treatment of the *dialogues* and *orations* of the martyrs.

In the following summary of the contents of the first part of the story of Ruhm in the *Book* [13, p. 36b-43b], the numbers between angular brackets refer to the topical subdivisions of the narrative of the *Letter* given above, while an asterisk (\*) following a given topic introduces the references to other occurrences of the same topic in the *Book*.

When the guards convey to Ruhm the message of the king <1-2>, she refutes point by point the offer of the king: She will not deny Christ, Son of God, Creator of the world; she will not become a Jewess – abjured by the king \*[13, pp. 17b, 19a, 28a, 31b, 34a, 40b, 41a, 43a], crucifier of his Lord – ; God forbid that she might live longer in this world and abstain from the company of the martyrs of God. As to the offer that she may remain in her former honour, that would be for her a dishonour, for the true honour is that she may die for the holy name of the Lord. And as to the saying that the king will give her to a great notable, God forbid that she should cleave unto mortal man and forsake Christ, the heavenly bridegroom.

She then accepts to be led to the king. But first she crosses herself and her daughter and granddaughter (the text gives the names and insists several times on their family relation to Ruhm). She then marks her house and all that was in it with the sign of the Cross, with an appropriate invocation to the Lord, that she may be saved from denying Him \*[13, pp. 23a, 42b].

She then took her daughter and her granddaughter by the hand and went into the street <3; 5> where lamenting women were gathered. The main themes of her exhortation (which should correspond to <6-20>) are the following: “Weep not for us whom our Lord has deemed worthy to die for His name \*[13, pp. 9a, 23a, 27b, 31a, 34b, 38a, 42b], but weep for all who have denied Christ. If I have done good to others, and if God has lavished on me \*[13, 40a, 42b] greatness, gold and valuables and handmaids <6-7; 9>, all the good I have done I have done in His strength. Pray for us that we may go and reach our brethren \*[13, pp. 17a, 32b, 38b, 40a, 43b]”.

Then she [once more] took her daughter and granddaughter by the hand, and went out. And

17 A known cliché in the *Book* [13]: p. 18b (Zrwyba) and 23a (al-Hārith)]; its absence in both the *Letters* [19 & 18] seems significant. See the last §§ of the present study.

minor additions. After sentence <8> on the possibility of entering a new marriage, is added the phrase: “*Nobody would jeer at my youth, as if I acted against the Law, for the teaching of the Apostle Paul advises to marry according to the Law rather than to burn*” (I Cor., 7-9). In sentence <9>, the number of gold coins is given as 10,000. § 12 reproduces the contents of sentences <11, second part> to <13>, with minor differences, except the presence, in addition to sentence <11>, of an allusion to the Wise Virgins of the Gospel parable (see above), and of a comparison between Ruhm’s first marriage, and her impending eternal and spiritual one.

The mistranslations in § 10 result in some inconsequences in § 13. The writer of the *Martyrium* has suppressed sentence <22> at its original place (astonishment of the king as he sees Ruhm without veil), since this would be contradicted by his redaction of § 11. But the Greek text has kept the preceding sentence <21>, which should also have been suppressed: the king wonders *from afar* at the cause of the uproar in the city, is informed “*by some Jews hating Christ*” that the woman with her daughters is addressing the crowd; and it is added that *the king orders that she be brought into his presence with her daughters*. The Ethiopic version, on the other hand, has been carefully edited: all these inconsequences are suppressed.

There is no equivalent, in the *Martyrium*, of sentence <23> of the *Letter*. Instead, the writer adapts the text to the particulars of his own redaction, at least of § 11, which implies that Ruhm delivers her speech to the Najranite women in the presence of the king: he adds *an exhortation in which the king remarks that he has been very patient in letting her say what she wanted to the crowd*.<sup>13</sup> *Therefore he asks her, in view of the emotion of those who like her, to have mercy on herself*<sup>14</sup> *and to obey him*. The last words correspond in substance to sentence <24>, which is awaited here in the narrative, since to obey the king implies denying Christ and saying that He is only a man. But as could be expected, the writer of the *Martyrium* was not satisfied by the short indirect indication of the contents of the refusal of Ruhm: he replaces the text of sentence <25> by a direct reply of Ruhm, partially inspired by sentence <14>, which had not yet been used. This is in short what she says (Greek text): “*O king, you exhort me to*<sup>15</sup> *to renounce the eternal life for the temporal one. But I fear the eternal fire and the worm which never sleeps. Therefore it is better to die than to obey you, because if we die in this confession, we shall live*”. And then this invocation: “*May it not happen to us, O celestial King, Jesus-Christ, Son of God, abiding above the Cherubims and glorified by the Seraphims, that we deny Your kingship and Your divinity*”.<sup>16</sup>

This comparison between the texts of the *Letter* and of the *Martyrium* confirms the conclusion already attained in connection with the martyrdom of al-Ḥārith, of the close and inescapable dependence of the *Martyrium* on the text of the *Letter*. It remains, however, to analyze and compare what the *Book* [13, p. 36b, 10-43b, 8] offers on the same story, in order to ascertain if the *Martyrium* also used the *Book*.

13 A similar remark of the king to Żrwyba in the *Book* [13, p. 17a], but also, and curiously, used by al-Ḥārith in the *Martyrium*, § 13, who thanks the king for having allowed him to speak at length to his companions.

14 The same argument appears also in the *Martyrium*, § 15, for al-Ḥārith (after the *Letter*).

15 In the corresponding passage of § 13, the Ethiopic version [14, p. 93, 6-8] inserts here: “... (to) deny Christ, God of all creatures and Lord of all the worlds”. This is the only and closest approach of the *Martyrium* to the expressions describing Christ as creator of the world, so typical of the professions of faith in the *Book*: see the last §§ of the present study.

16 Compare the text recited by the deacon during the rite of the throne which precedes the reading of the Epistle in the Liturgy of St. John Chrysostom: “Blessed are You on the throne of glory of Your Kingdom, sitting above the Cherubims ...” (personal communication of U. Zanetti). The *conjunction* of the Cherubims and Seraphims reminds one (in a different context) of the *Hirmos* to the Virgin in the Liturgy of St. John Chrysostom: “You who are more venerable than the Cherubims and incomparably more glorious than the Seraphims ...”. The present expression seems therefore to allude to a particular liturgical text, which I am unable to identify.

For Christ we die . . . Cut off our heads that we may join our brethren and sisters and the father of my daughters". (At this point of his letter to al-Mundhir the king remarks:) <24> "But I, after all this foolishness, again urged and incited her to deny Christ and say only that he is the son of a man. <25> But she wouldn't say it". (After this comes the episode of the girl who spat in the king's face).

The narrative of the *Martyrium* [§§ 10-13] is quite parallel to that of the *Letter* (and the same is true for the rest of the story). But the mistranslations in sentence <4> have considerably affected the disposition of § 10. (Important differences with the *Letter* are here italicized). After listening to the propositions of the king, the woman, instead of going into the city, as in <3>, *says to the guards: "Bring me to the king, and I shall obey his orders"* (the Ethiopic version [14, p. 90, 15-17] adds: *"That, what she said, was in order to enter her martyrdom with her daughters"*), *"and the servants of the king took her and led her to the king"*. Part of the next phrase, <4> of the *Letter* has been misunderstood by the *Martyrium*, in the sense that: *"The sun had never seen her, except when its rays beat down through the window"*, and the writer imagines that the servants brought her (to the king) *while protecting her from the sun (with a canopy of palanquin*, the Greek text adds). The second part of sentence <4> is used below, distorted, in the harangue of the king. The women then appear before the king (text probably loaned from sentence <22>).

As a first consequence of these mistranslations, Ruhm is put into the presence of the king without having delivered her speech to the Najranite women, and the writer of the *Martyrium* is compelled to give in the first place the word to the king: he adds a harangue delivered by the king, which can be summarized as follows: *"Don't let yourself be deceived by the impostures of the Crucified, and don't let yourself be taken by the foolishness of those who have already died. Owing to your nobility, your merits, your beauty, I will spare you and your daughters"*. (At this point, part of sentence <4> appears in the text, reproduced here according to the Ethiopic version:<sup>10</sup>) [14, p. 91, 1-5] *"Now I have heard about you that nobody has ever seen you except only your husband; and in your house there are men, three hundred men, who serve you in all what you wish"*. Then (in the Greek text only): *"As it was said before, obey me and you will be estimated by me and by the queen in the palace"* [see <2>, Ethiopic version]. The saint replies briefly that *she is not honoured by a man who offends his God and that she will not live with a blasphemer who calls an impostor the God who has granted him his kingship"*.

The writer of the *Martyrium* then faces another problem due to the fact that his redaction has prematurely brought Ruhm into the presence of the king, she must now be unveiled (otherwise the mention of her being unveiled in her speech to the Najranite women makes no sense), while on the other hand sentence <22> in the *Letter* (on the astonishment of the king at seeing her without veil) cannot be maintained at its original place. The text, accordingly, indicates that *the king orders her and her daughters to be unveiled and their hair loosened in front of the army"* (Greek text).<sup>11</sup>

Next the saint *turning round*<sup>12</sup> delivers her speech to the Najranite women (§§ 11-13). The text of § 11 follows closely the order and contents of sentences <6> to the first part of <11>, with some

10 The Greek text has mistranslated sentence <4> as follows: "And we have been informed that you never were united to another man than your husband, although you have in your house more than three hundred men committed to the collection of the rents of your estates".

11 The addition on the hair of the saints being loosened probably explains why sentence <23> (on the same subject) does not appear in the *Martyrium*.

12 This addition, probably a *cliché*, reminds one of two passages in the martyrdom of al-Hārith in the *Martyrium*, §§ 18 and 19, and of the corresponding passages of the *Letter* [19, p. 510, 15; 511, 3], and should be considered in the light of a tendency of the hagiographic accounts to establish a sort of symmetry between the respective position, fate, speeches, martyrdom and sepulture of Ruhm and of al-Hārith.

the following new information: that Ruhm's granddaughter, also called Ruhm, was the daughter of 'Amma, daughter of the elder Ruhm. In my opinion this example shows an irreversible progression both in the amount of information supplied (of course not necessarily nearer to the truth) – but also in the identification by name of the protagonists: a feature which fits one aspect of the progressive amplifications of the topics which R. Degen [2, col. 289] has in view, when he challenges the genuineness of the second *Letter*. Anyway, if the *Martyrium* had proceeded from the *Book*, as A. Moberg thought, it is difficult to imagine how the writer of the *Martyrium* could have missed the true genealogical relationship of the “daughters” of Ruhm, so repeatedly stated in the *Book*.

The comparative confrontation of the traditions on the story of the martyrdom of Ruhm will be limited to the first part of that story (§§ 10-13 of the *Martyrium*). The account in the *Letter* [19, p. 504, 12-506, 17] will first be summarized, and then compared with the text of the other traditions. Here follows a summary of the account given in the *Letter*. The main themes or elements of the narrative, given in an abridged form, are identified by numbers between angular brackets.

⟨1⟩ The Jewish king relates how he sent messengers to her, saying: ⟨2⟩ “If you deny Christ you will live, and if not, you shall die”. ⟨3⟩ Having heard this, she went out to the place in the middle of the city. ⟨4⟩ The king adds here that he had heard about her that no man had ever seen her face, and that until that moment she never had gone into the city during the day with her head uncovered. ⟨5⟩ She then said in a loud voice to the Najranite women: ⟨6⟩ “You know to which noble family I belong. ⟨7⟩ I have gold, silver, servants and all sorts of possessions. I lack nothing. ⟨8⟩ And now that my husband died for Christ's sake, if I wanted to belong to a man, I would not lack a husband. ⟨9⟩ I possess forty thousand coined golden darics, apart from the treasury of my husband, and apart from gold, silver and jewels. ⟨10⟩ You know that for a woman there is no happier days than the days of her wedding feast. But afterwards there is sadness and groanings, when she bears children, when she mourns a son, etc. ⟨11⟩ But from now on I am free from all that. I was full of joy in the days of my first marriage, and now I have adorned my virgin daughters who have never belonged to a man. Twice did you see my face: when I went with unveiled face to my first husband, and now that I go, with unveiled face, with my daughters, to Christ, as He came to us. ⟨12⟩ Look at me and at my daughters, because I am not inferior to you in beauty, and I go with it to my Lord, without having been corrupted by the Jewish unbelief, ⟨13⟩ that my beauty bear testimony that he could not lead me astray into unbelief. Let all my possessions bear testimony that I did not deny my Lord for the love of them. ⟨14⟩ Now the king has sent for me to deny Christ and live, but I let him know that if I deny Christ I die, and if I die for Christ's sake I live. ⟨15⟩ Far be it from me to deny Christ, in Whom I believe, in Whose name I was baptized and had my daughters baptized, and Whose Cross I adore. ⟨16⟩ Now is the terrestrial gold left to the earth. Let whoever wishes take my gold and my jewels. I leave everything to receive in return from Christ their equivalent. ⟨17⟩ Blessed are you if you know the truth for which we die. Blessed are we, my daughters and I, who are going to this blessedness. ⟨18⟩ Peace be to the people of Christ. The blood of our brethren and sisters will be the rampart of this city, if it remains with Christ. ⟨19⟩ With unveiled face I leave this city in which I was as in a temporary dwelling, to go with my daughters to another city in which I shall betroth them. ⟨20⟩ Pray for me, that Christ my Lord may receive me and pardon me that I have been living these three days after the father of my daughters”. At this point, ⟨21⟩ the king writes that he was upset by a voice of lamentation of the women throughout the city, not knowing what happened. He then learns with anger from his messengers how they have let the woman speak in public and cause an uproar. ⟨22⟩ She finally appears before the king, with uncovered head, like an insane person, holding by the hand her daughters, adorned as for a wedding feast. ⟨23⟩ She then loosened her braids, wound them in one hand, stretched forth her throat and said to the king: “Christians we are . . .

aside by the circular argument that there is no trace of the hymn in the *Book*, and that it is wholly out of place in the general frame of the *Book*: “[the chapters following para. 24] are there [in the *Martyrium*], just as they are in the Book of the Himyarites, and because they are in the Book of the Himyarites” [13, p. xxxiii].

A. Moberg’s basic mistake is, I think, to have considered the *Martyrium* an organic whole, with all the legendary features of the second part for instance, while on the problem of the sources he should have made, in a first approach at any rate, a sharp distinction between a first part, which follows quite closely the *Letter*, and a second part for which no precise source could be identified before the *Book* came into the play as a possible candidate. In his global approach to the problems of the sources and composition, he was prejudiced against the fractional source which the *Letter* represents, in so far as it did not solve the problems of the composition of the whole. His confrontation of the *Book* with the *Martyrium*, made from the point of view of the *Book* being the true norm and inspiration of the *Martyrium*, without taking real account of the text of the *Letter*, reveals so many “deviations” of the *Martyrium*, that it in fact wholly disproves the thesis which it is meant to support.

The best way to tackle this problem is to examine separately the two parts of the narrative. For the first part it will suffice, I think, to select one story – that of the martyrdom of Ruhm – which is well represented in all traditions, and to quote examples of A. Moberg’s reasoning on this case. A more detailed comparative study of part of the story will allow some conclusions to be made, which will be generally valid for the section (para. 3-23 of the *Martyrium*) covered by the *Letter*.

Speaking of the beginning of the story of Ruhm (never named in the Greek text of the *Martyrium*), A. Moberg [13, p. xxx-xxxi] wonders after which event it was “the third day” mentioned in paragraph 10 of the Greek text of the *Martyrium* (Ethiopic version: “Then . . .”). After about fifteen lines of reckoning from the dates of the *Book of the Himyarites*, he concludes that this must be “the third day” after the martyrdom of the free-born women, that is, the dating in the *Letter* [19, p. 504, 12 f.]. Of course, it is quite clear from the text of the *Letter*, and from the Greek *Martyrium*, that Ruhm, after being temporarily spared the fate of the other free-born women, has to appear before the king “the third day” (= “two days” in the Semitic reckoning) after that martyrdom. On the “daughters” of Ruhm, Moberg [13, p. lix] writes:

Of the two younger women the one was her daughter, the other her granddaughter (. . .) these two younger women are, for the sake of brevity, called her daughters (. . .) and this expression has misled [my emphasis. J. R.] the author of the Acta to think that both were really so.

And, in the same context:

In the Book of the Himyarites one of them spits at the king saying: ‘This spittle in thy face . . .’ etc. – in the Acta she of course really spits in the king’s face [13, p. xxx].

In both instances, of course, the *Martyrium* simply follows closely the *Letter*. – The case of the “daughters” of Ruhm is also exemplary in the remarkable progression it shows [P. Devos, 4, p. 110-111] in the information of the various sources, and – so it would appear – their respective relationship to one another. In brief, the situation is as follows (see above): in the *Letter*: “daughters” (without specification; in the letter of dhū-Nuwās), then: “two daughters”: (in an additional report). In the recensions of the *Letter*: five. *Martyrium*: two daughters. Second *Letter* ascribed to Simeon: “three” daughters; then additional account: only one granddaughter (also named Ruhm) whose mother (unnamed) had been killed the day before, and one daughter, whose name was Awmah. Finally the *Book of the Himyarites* mentions no less than six times: “Ruhm (daughter of Azma’), and Awmah, her daughter, and Ruhm, her granddaughter”, and gives [13, p. 38a]

Ethiopic version of the *Martyrium* (para. 10) – the secondary character of which has been stressed above – she appears as: “the wife of Hīrūt, called (R)emāhā, daughter of Rābī”, at the beginning of her martyrdom. Clearly such mentions of the name of Ruhm (and al-Hārith), culminating in their being considered man and wife and destined for kingship, are interpolations, contradicted by many details – whether genuine or interpolated – of the texts. The text of the *Letter* seems originally to have mentioned Ruhm and al-Hārith by name only once, at the end of the detailed account of each martyrdom. How could one otherwise explain the sober words: “Now the name of that glorious victor was Hārith b. Ka‘b”, at the end of his martyrdom in the *Letter* [19, p. 509, 6-7], if the saint had already been mentioned by name in the same account? (he is for instance – and suspiciously – mentioned four times in the fragmentary parallel account in the second *Letter* [18, pl. iv B]). In both the present example, and in the case of the introduction to the additional accounts from Najrān, at any rate, our text of the *Letter* seems to correspond to the state of the original, against the text transmitted by the recensions.

\* \* \*

Among other problems relating to the hagiographies on the Najrān persecution, one of the most important is the relation between the *Letter*, the *Martyrium* and the *Book of the Himyarites*, not to speak of the second *Letter*. Before the publication of the *Book*, it was widely admitted that the *Letter* was genuine, at least in so far as it provided a plausible historical frame to the development of the various stages of the persecution. The text of the *Martyrium* appeared to reflect this document with a reasonable accuracy.

The discovery and subsequent publication of the text of the Syriac *Book of the Himyarites* by A. Moberg in 1924, with the wealth of new information it contributed on the events in Najrān and South Arabia, widened the perspectives, but probably also initiated an overestimation of that new source. This is quite clear in the case of Moberg himself, in the commentary to his edition.

Moberg was much impressed by the logical plan of composition of the *Book*, and even before the publication of his book he had already expressed his conviction that: “The Acta [= the *Martyrium*] are little more than an extract from some chapters of the *Book of the Himyarites*” [13, p. xxvi and n. 3]. Apparently this view is ultimately founded on his conviction of the unity of composition of the *Martyrium*. But since he considers that it is very poorly built, on the same plan as the *Book*, the anteriority must rest with the *Book*. He writes:

It is scarcely necessary to state that the relation cannot possibly be the inverse one that is to say, the Acta cannot be the original work and the Book of the Himyarites an amplified and enlarged edition. The internal evidence is quite conclusive in this respect. The narrative of the Book of the Himyarites bears in no single point the characteristics of an amplification<sup>9</sup> but the Acta show in many cases (. . .) the unmistakable features of a secondary and rigorously shortened compendium [13, p. xxxvii].

The objection of the presence of a hymn of praise to Najrān in paragraph 24 of the *Martyrium*, and the absence of the chapters 24 to 39 of the *Martyrium* in the Armenian version, he brushes

possible trace, in our text of the *Letter*, of an original allusion to Ruhm’s prospects of becoming queen. But both the second *Letter* [18, pl. viii A, passim] ascribed to Simeon, and the *Book of the Himyarites* [18, p. 41b. 5] use in the corresponding context only one word, *martī*, “my mistress (or: my Lady)”. applied there, it is true, to what proves to be the grandmother, not the mother, of the girl.

<sup>9</sup> A quite objectionable statement, if one considers the developments of the martyrdom of Ruhm’s daughters in the *Book*, of the speeches and orations of Ruhm, of the use of the names of Ruhm, her relatives and the king in the *Book*, in comparison with the text of the *Letter* and of the *Martyrium*.

Nuwās on the Romans who have acknowledged that Christ is a man, and on the Christians who fled and went into hiding, contained respectively in paragraphs 6-7 of the *Martyrium*.<sup>7</sup>

Two other examples will be drawn from the story of the martyrdom of Ruhm. In the first description of her martyrdom, included in the letter of dhū-Nuwās, the *Letter* [19, p. 505, 20-506, 26] alludes thirteen times to the “daughters” of that noble woman, without specifying their number nor mentioning the woman’s name. Her name is given twice in the second part of the *Letter* [19, p. 513, 24-514, 8], with the exact number of her *two* “daughters”, in the additional report on the girl of nine. The *Martyrium*, paragraph 14, which reproduces that report, mentions two daughters. The second *Letter* ascribed to Simeon indicates that there were three daughters [18, pl. vii B], but this is corrected by an additional report of freemen arrived from Najrān, stating their number as two, and identifying them as a daughter and a granddaughter of Ruhm [18, viii A]. In contrast to the *Letter* itself, the recensions of it [3, p. 60; 11, p. 275; 21, p. 67] speak of *five*. Now this number five appears to me to be closely related to the five wise virgins of the Gospel parable (Matthew, 21, 1-14), contained in the corresponding passage in the *Martyrium*, paragraph 12. Ruhm says there of herself and of her *two* virgin daughters that they are united in their martyrdom to the true spouse, Christ, who had prepared His wedding-banquet for the five wise virgins (“who had supplied themselves with oil for their lamps”, the Ethiopic version adds). Since the text of the *Martyrium* (para. 4; 5; 7; 15; 16; 19, etc.) frequently introduces biblical comparisons or allusions not attested in the other narratives, the allusion ought to have originated with the *Martyrium*. The most obvious explanation would be to suppose that the writer of the *Martyrium* had access to a recension of Simeon’s *Letter* which, like the one used by John of Ephesus, contained the number five. This number he used for his topical biblical allusion, while on the other hand he cites the correct number of *two* daughters (Greek: para. 10 and para. 14; Ethiopic: para. 14), of which he is aware through the account of the girl of nine (here aged twelve), which he records (para. 14).

A similar case is that of another detail of the martyrdom of Ruhm. In the *Letter*, she is not mentioned by name [P. Devos, 4, p. 109, n. 12] in the text of the letter of dhū-Nuwās: neither when she is separated from the other free-born women, nor when she is executed with her daughters. Her name appears three times later on, twice as “(R)auma”, in the account on the reaction at the court of al-Mundhir upon reception of the letter of dhū-Nuwās [19, p. 507, 16] and at the beginning of the account of the girl of nine [19, p. 513, 26], and once as “(R)auma daughter of Azmeni” at the end of that additional report [19, p. 514, 8]. Her name *never* appears in the Greek *Martyrium*. In the recensions of the *Letter* [3, p. 59; 11, p. 274; 21, p. 66], she appears twice: when she is separated from the other women, as “Rume, the wife of the man who was to be made king”, and secondly, as the wife of al-Hārith, at the beginning of the detailed account of his martyrdom, brought by a messenger from Najrān [3, p. 63; 21, p. 70; not in 11]. But in the first quotation in the *Chronicle* of Michael the Syrian [11, p. 274, 40-42], the king even addresses her with the following words: “Deny Christ and you shall live!” and “Come, go and reign!”.<sup>8</sup> In the

7 The *Martyrium*, § 7, in which all those events are related as a historical account in the third person, clearly betrays a tacit reply to the veiled implication of cowardice of the corresponding text of the *Letter* – citing the letter of dhū-Nuwās drawn up in the first person – by explaining that the Christians who fled were not afraid of death, but did this only in order to supplicate the Lord, and lest their names and memory be lost. This proves, I think, that the writer of the *Martyrium* really used the text of dhū-Nuwās in Simeon’s *Letter*, and deliberately recast it as a neutral account in the third person (while adding to it various references to the Old and New Testaments). The second *Letter* ascribed to Simeon, and ultimately the *Book of the Himyarites*, could well have been influenced, in that respect, by the *Martyrium*.

8 In the account in the *Letter* [19, p. 513, 24-514, 8] of the girl of nine who spat at the king’s face, the girl says to the king: “May you be spat at, you who were not ashamed to tell *the queen*, my mother, to spit on the living Cross [19, p. 514, 2]. The strange [as noted by P. Devos, 4, p. 110, n. 19] title (here italicized) could at first sight appear as a



went to take some of that blood, smeared herself and her son and said in a loud voice: 'May God submerge the king of the Jews as He submerged Pharaoh and all his armies.'<sup>5</sup>

The woman is brought to the king, who orders to dig a pit and prepare a fire in it to burn her. When that was ready, they bound her in order to throw her into the fire. "And" – the story goes on – "Her son saw the king, because the king was sitting in a high place, and the child went to him, took his feet, and kissed the king."

Incidentally, in the second *Letter* ascribed to Simeon [18, pl. v B] the woman is thrown amidst the other women awaiting being questioned, and is transfixes in the chest with a spear. It is of course to be expected from the whole story, with its highly anecdotal dialogue of the young child with the king, to appear with different variants in the main traditions of the persecution. But – and this is yet another problem which ought to be dealt with – the varied textual evidence of the single tradition of the *Letter* of Simeon exhibits a number of significant variations in the nature and relative disposition of the parts of the dialogue of the child with the king.<sup>6</sup> The problem is therefore: what is the relation of the "original" text of the *Letter* published by Guidi, and the text quoted and used in early works?

A few examples will illustrate the problem. Let us first come back to the accounts of the martyrdom of al-Ḥārith, and of the child of three. The *Martyrium* (para. 15; 21; 22), radically disregarding the introduction given in the *Letter* on the origin of those accounts (reports of messengers arriving from Najrān), simply links organically the first two of them to the preceding text. Now, two of the three different recensions of the *Letter* [3, p. 63-66; 21, p. 70-73; the episode of al-Ḥārith is missing in 11], in their presentation of those and similar stories, quote only the introduction to the first one, but without the summing up (quoted above), given by this introduction, of the chronology of the previous events (burning of the bones of the bishop, etc.). The same is true (report beginning abruptly without any introduction) for the interpolation in the Arabic version (and its Ethiopic version, para. 22 [14, p. 103, 22 ff.]) of the story of a talking infant mentioned above. It seems therefore that the text of the *Letter* as quoted respectively by (1) John of Ephesus and Zacharias, (2) by Michael the Syrian, and (3) by the *Martyrium*, may have represented various states of the text, at variance with that of the text published by Guidi [19]. More precisely, in the case of the *Martyrium*, it looks as if the quoted text contained neither the introduction on the messenger from Najrān (present with John of Ephesus and Zacharias), nor the chronological summary placing the martyrdom of al-Ḥārith just after the burning of the church and the priests. So that the writer of the *Martyrium* could reasonably be induced to consider that the martyrdom of al-Ḥārith had occurred after that of Ruḥm, and that the episode of the child of three was in some way linked to that of al-Ḥārith. At this point another contrast may be noted between the standard text of the *Letter*, and some recensions: these do not include the last of the additional accounts brought from Najrān: the report on the girl of nine who spat at the king's face, which appears in paragraph 14 of the *Martyrium* (where the girl is aged twelve), and in the second *Letter* ascribed to Simeon [18, pl. viii A]. Other parts of the *Letter*, used by the *Martyrium* but absent from the recensions of the *Letter*, are two passages in the letter of dhū-

5 The text might have some relation – of cause, or effect: the Ethiopic version (made from the Arabic) is more specific than the Greek text on the kind of death Pharaoh met with – with the Muslim tradition [6, p. 16, n. 1] according to which dhū-Nuwās drowned by riding his horse into the [Red] sea.

6 For instance, the recension of the *Letter* by Michael the Syrian [11, p. 276] places the episode of the child biting the king in the middle, not at the end, of the dialogue with the king. In the second *Letter* ascribed to Simeon [18, pl. v, A] the child is offered almonds before refusing denying Christ, etc.

And the following day [i.e. after the martyrdom of Ruhm],<sup>3</sup> the king gave orders that the holy Arethas should come, with the remaining others who had been arrested with him, the number of whom was 340 [see also 20, col. 1268].

The Ethiopic text [14, p. 94, 16ff.] is less precise about the time, but adds a specification in the local sphere: “Afterwards he ordered to take *from jail* the holy Hīrūt and his companions, numbering 340 men”. No wonder then that the Ethiopic [14, p. 172, 2ff.], Armenian [1, p. 344] and Maronite [19, p. 496-497] *Synaxaria*, for instance, in their concise formulation, place the martyrdom of al-Hārith and his companions *after* that of the free-born women.

Strangely enough, A. Moberg [13] has completely missed the point just made clear on the misinterpretation of the *Martyrium*. Noting that in paragraph 8 of the *Martyrium* the martyrdom of al-Hārith and his companions is already mentioned, and that it is again dealt with in paragraphs 15-20, “the day after” the martyrdom of Ruhm, he concludes: “Here, again, the Acta [= the *Martyrium*] have disarranged the narrative” [i.e. of the *Book of the Himyarites* which, according to him, is the chief source of the *Martyrium* [13, p. xxxi]. Had he read the *Letter* more carefully, he would have noticed how slavishly the *Martyrium* follows the *linear* progression of the narrative of the *Letter* – to the point of mixing it up with the *chronological* sequence of the events.<sup>4</sup>

A quite similar confusion occurred with the second account we mentioned: that of the child of three presented in the text of the *Letter* as yet another separate incident reported by the messenger from Najrān. Here again, the versions of the *Martyrium* [para. 21; see also 20, col. 1273] link this episode closely with the preceding one – i.e. that of the companions of al-Hārith smearing themselves with his blood before being executed in turn – and they adapt the text accordingly. Here the woman is said to have seen the saints smearing themselves, and to have done the same to herself and her child. This new element, brought into the narrative by the author of the *Martyrium*, results in a new version of the martyrdom itself: after having been thus marked by the martyr’s blood, the child couldn’t simply escape with his life! According to the narrative, a pit is dug and a fire is prepared; instead of being beheaded as in Simeon’s *Letter* [19, p. 513, 23-24], the woman is thrown into the fire, and the child manages to free himself and to share his mother’s fate [para. 22; 14, p. 103, 19-22]. The particular choice of the death by fire allowed the writer to have the child join his mother of his own free will in her martyrdom. The new setting of the story may also have been influenced by the detail quoted above, present in the Ethiopic version of the *Martyrium* (and presumably in the Arabic version from which the Ethiopic is derived) [para. 8; 14, p. 87, 27-88, 1], but also in the second *Letter* ascribed to Simeon [18, pl. iii A, 21-29], that some women came out to throw themselves into the fire.

Here follows the beginning of the episode according to the Ethiopic version [14, p. 101, 8-13] (the Greek text is very similar):

There was in that city a Christian woman who had a *five* (sic!) years old son. While coming with her son she saw the saints smearing themselves with the blood of the holy Hīrūt. She

3 This is the second occurrence (see the preceding paragraph) of the Greek *Martyrium* inserting the words “the next day”, while the Ethiopic has only “Then . . .” Any chronology taking into account those false precisions is therefore meaningless.

4 In the *Book of the Himyarites* (Chapter xix), in contrast to the *Letter*, the martyrdom of al-Hārith takes place (with that of ‘Arbay) two days *after* that of his companions, the freemen. This could possibly be due to a tendency to establish a symmetry with the fate of Ruhm, whose martyrdom occurred “the third day” after that of the free-born women. See note 12.

The text then reproduces the (mature) dialogue between the king and the child, who refuses to deny Christ, and prefers to die with his mother. When he realizes that his mother is about to be killed, while the king prevents him from joining her in her martyrdom, he bites the king on the thigh. The mother is beheaded, but the child is spared and given away to one of the grandees of the king.

This story was certainly meant as an addition to the martyrdom of the free-born women or, perhaps preferably, of the women who, according to the *Ethiopic Martyrium* [para. 8; 14, p. 87, 27-88, 1] and to the text of the second *Letter* ascribed to Simeon [18, pl. iii A, 21-29], came out when they learned of the fire and threw themselves (“and their children”, the Ethiopic version adds) into it.

Let us now consider how the tradition of the *Martyrium* has dealt with both accounts of the martyrdom of al-Ḥārith, and of the child of three. In that tradition the full narrative of the martyrdom of al-Ḥārith and his companions, instead of being given its chronological place in the sequence of events – that is, after the martyrdom by fire of the priests and the people, and before the free-born women – has clearly been considered the chronological continuation of the events related at the end of the letter of dhū-Nuwās – the martyrdom of Ruhm and her daughters – which precedes it in the text. In other words, the *Martyrium* (para. 5-6; see also 20, col. 1268), by completely ignoring the introduction attributing this account to an occasional testimony from Najrān, places the martyrdom of al-Ḥārith at the *end* of the persecution.

This of course entails some discrepancies in the details, which each of the two texts tries to avoid in its own way, by slight adaptations of the text. The *Martyrium* (para. 5-6) relates that the day after the surrender of the city all the notables, with Arethas, came out of the city and bowed down to the king. But he had them brought together, and he demanded a tribute from them (Ethiopic version). Then after having burnt the bones of the bishop, the next day (Greek text) all the priests, monks, consecrated virgins and everybody in the city and its surroundings were burnt at the stake as he had ordered<sup>1</sup> to the number of 427 persons. The king then ordered al-Ḥārith (para. 6-7) and the notables of the city to be fettered with iron shackles, and they were pressed to deny Christ. They all refused, preferring to die for Christ’s sake. Here the Greek version only mentions the name of their chief al-Ḥārith as the most ardent in his confession, while no direct allusion to the saints being put to death is made at this stage (in contradiction to the text of the *Letter*). However, a few lines further on in the Greek text, in paragraph 8, mention is made of the death of al-Ḥārith and his companions, but in what appears to represent the grand total of the victims of the whole persecution: 4252 men, women, children, slaves and elderly people. In the Ethiopic version (and most probably in the Arabic version from which it derives), no mention is made of al-Ḥārith in this last connection. In other words, the actual martyrdom of al-Ḥārith and his companions is in a way toned down. They are tacitly put aside, to be dealt with later on.<sup>2</sup>

Near the end of the narrative of the persecution (para. 15), after the story of the martyrdom of Ruhm, the *Martyrium* quotes the additional information on the martyrdom of al-Ḥārith given in the *Letter*, without however identifying it as based on the testimony of the messenger from Najrān. The Greek inserts here a precise chronological link by introducing the account with the words:

1 Unlike the *Letter* [19, p. 503.2], the *Martyrium* does not mention the burning of the church, and is closer to the Muslim traditions. The other mention of the burning of the church in the *Letter* [19, p. 509.4] (in the summing up of events which introduces the additional information on the martyrdom of al-Ḥārith), has no counterpart in the *Martyrium*.

2 Further adaptations of the text of the *Martyrium* to the adopted chronology of the martyrdom of al-Ḥārith and his companions are: the free-born women are supposed to be brought in the presence of their husbands (§ 8), and: the married women claim the privilege to die before their husbands or sons (§ 9).

that the text results from late amplifications, in a special study of the whole textual tradition of the Syriac manuscripts on the persecution. On the other hand, the widely differing contents of al-Ḥārith's and Ruhm's last speeches in the various traditions, and my conviction of the impossibility that Simeon of Bēth Arshām can be the writer of the first and second *Letter* attributed to him, and at the same time the writer of the *Book of the Himyarites*, agree with some views expressed by G. Garbini [7; see 17] on the ideas of I. Shahid on the second *Letter*.

The scope of the present paper is much more general and preliminary than the contemplated critical editions just alluded to. It will deal with the transformation undergone by various topics of the basic narrative (the *Letter* of Simeon) in the course of their being used in another of the narratives, in particular the *Martyrium*. This should enable a better insight into the processes of constitution of the other narratives – the second *Letter* and the *Book of the Himyarites*.

One typical example will be mentioned here. In the *Letter* of Simeon, the martyrdom of al-Ḥārith is recorded in two different places. The first one is in the alleged text of a letter sent by the king of the Himyarites (dhū-Nuwās, never mentioned by name in the *Letter*) to al-Mundhir of al-Ḥīra, to inform him how he had dealt with the Christians of his realm. In that text, reproduced in the first part of the *Letter* of Simeon, the Jewish king writes that after having received the submission of the notables of the city, he burnt the bones of their former bishop Paul, and also burnt the church with the priests and everything that was found in it. Then he asked them to deny Christ and be Jews like himself, but they refused and kept saying that Christ is God, Son of God, and they chose to die for Him. "Their leader – the *Letter* goes on – said many things against us, but he was recompensed for it as he deserved, and all their notables were killed" [19, p. 503, 13ff.].

The letter of dhū-Nuwās quoted by Simeon concludes the narrative of the persecution with the martyrdom of a noble woman [not named there, but identified later on as (Dawma)/Ruhma], and her daughters [19, p. 506, 25]. In the second part of his *Letter*, which he wrote in al-Ḥīra, during his sojourn there after leaving Ramla, Simeon quotes separate additional information on the persecution, allegedly obtained through a messenger who had meanwhile arrived from Najrān.

The first one of such testimonies gives the first detailed account of the martyrdom of al-Ḥārith and his companions [19, p. 508, 27-512, 9] that martyrdom so perfunctorily disposed of in the letter of dhū-Nuwās. The report of the man from Najrān says:

that when the king had given the Najranites an oath, and they had opened the gates of the city and went out to receive him and surrender the city to him, he broke his oath, took their gold and silver, burnt the bones of the bishop with fire, and he burnt the church with the monks and the people and all that was found in it. Then they brought forth all the notables before him, to the number of 340 men, and he began to say threateningly to the great and illustrious Ḥārith b. Ka'b, who was their chief: 'Why did you want to rebel against me and rely on that sorcerer and deceiver?'

After the questions of the king, the saint replies to him, then addresses his companions. Finally they are brought to the wādī to be executed. After some last invocations, al-Ḥārith is beheaded first. His companions smear his blood on their faces and bodies as an act of piety, before receiving the sword.

This first additional account from Najrān is followed by another one, independent from the first, and introduced as follows [19, p. 512, 9-513, 14].

The following also was not written in the letter to Mundhir, but that man who came from Najrān told thus: There was a three year old child, whose mother was gone out to be killed. She was holding him by the hand as he was running along, but when he saw the king sitting clothed in royal garments, he left his mother, ran and embraced the knees of the king.

considerable amount of recasting in successive layers in the textual tradition, partly along sectarian lines. The critical edition which he intends to make of the text, based on all available manuscripts of the various versions, will certainly bring important new insights on the history of the text itself, and of its relation to the other narratives of the persecution.

Most of the scholars (A. Moberg [13] and I. Shahid [18] are notable exceptions) have admitted that the text is constituted of two independent and very different parts. The paragraphs 1-23 strictly correspond to the title of the narrative, and this part is concluded (para. 24), as it frequently is the case at the end of hagiographic pieces of the same kind, by a hymn of praise to Najrān and its martyrs. The literary composition of the second part of the text is less careful than the first. M. van Esbroeck [5, p. 118] remarks that it could be given the title *Acta sancti Caleb regis Ethiopiae*, since it is devoted to the relation of the constitution of an invasion fleet by King Caleb (Ella Asbeha), of his victorious campaign in Arabia, his return to his country after his victory, his renunciation of the throne, and his retreat into a monastery. It is quite revealing that paragraph 24 and the second part of the text, paragraphs 25-39, are missing from the Armenian version [19, p. 472, n. 1; 14, p. xxviii, n. 2; 5, p. 124], as also in two manuscripts of the Greek text, which seem to represent an ancient form of the text [5, p. 128].

Other interesting facts of the tradition of the *Martyrium* emerge from the elements provided by the analysis of the textual tradition of the Arabic text, in which M. van Esbroeck [5, p. 122] distinguishes three different versions. The Ethiopic version is made from the Arabic, as I. Shahid [18, p. 195-200] has confirmed from some instances in which a mistranslation is visibly due to a mistaken reading of the Arabic original. As for the name *Finehās* – the transcription of the name dhū-Nuwās in the Ethiopic version – M. van Esbroeck [5, p. 123 and n. 3] has found in a manuscript (probably 9th century) of the earliest Arabic version from the Greek, the missing link between “Dounaas” and “Fīnehās”. It is an Arabic transposition *dhū-Nahās*, “the sinister one”, of Greek *Dounaas*, in which the *h* marks the hiatus between the two *alphas*. In the archaic Arabic script of the manuscript the dotted *dhāl* of the first letter can easily be mistaken for a (dotted) *fā*, explaining the reading *Fīnehās*.

The Arabic text of the *Martyrium*, and the Ethiopic version depending upon it, both include near the end of the account of the Najrān persecution [para. 22; 6, p. 63, n. 2; 14, p. 103, 22; 5, p. 122] the story of a seven-month old talking infant (a known hagiographic *cliché*) addressing his mother when both are about to jump into the fire. Since this episode is well attested in the Muslim traditions on the persecution [6, p. 63-64, n. 2], but is absent from the Greek text and from the other versions, it probably has to be considered a rather late interpolation in the Arabic text, also reproduced in its Ethiopic version [5, p. 122].

Another point to be considered with regard to the text of the *Martyrium*, is the fact that the text does not show (or presumably has lost) the resolutely Monophysite character of the two *Letters* ascribed to Simeon, and of the *Book of the Himyarites*. L. Van Rompay [16] has argued that if the text has been watered down in order to suppress its Monophysite character, that operation has not been carried through in a consistent manner. Indeed, the outspoken anti-Chalcedonian remark, more than once ascribed to third persons in the text, according to which even the Romans had now acknowledged that Christ is but a man, seems to belong, according to Van Rompay, to the Monophysite polemic paraphernalia [16, p. 308-309].

In spite of the opinion of its editor [18, p. 128-129] the new *Letter* ascribed to Simeon of Bēth Arshām raises questions about the genuine character at least of some of its parts. R. Degen [2] has remarked that the accounts of the persecution become more detailed and elaborate the further they are separated in time from the events, and that the literary form of the document, quoting additional information allegedly obtained through envoys just arrived from Najrān, was particularly well suited for the interpolation of such amplifications. R. Degen intends to show

# A Confrontation of the Main Hagiographic Accounts of the Najrān Persecution

JACQUES RYCKMANS

Catholic University – Louvain-la-Neuve

The main ecclesiastical hagiographic sources primarily devoted to the Najrān persecution of the sixth century comprise the following works:

1. A *Letter* [19] in Syriac sent by Simeon Bishop of Bēth Arshām to Simeon Abbot of Gabbūla on the persecutions, about which he had been informed, in the month of January following the events, while he was on an embassy to al-Mundhir of al-Hīra. He was present when a messenger arrived in Ramla and read a letter of dhū-Nuwās, in which the Jewish king informed al-Mundhir of the persecution of the Christians in South Arabia, and especially in Najrān, and advised him to treat in the same way his own Christian subjects.

The text of the *Letter*, published for the first time in 1881, was previously indirectly known through the text of the *Ecclesiastical History* commonly ascribed to Denys of Tell Mahrē [3], quoting a recension of the *Letter* in the lost *Ecclesiastical History* of John of Ephesus. Another recension of the *Letter* appears in the *Ecclesiastical History* ascribed to Zacharias the Rhetor [21] and still another in the *Chronicle* of Michael the Syrian [11].

2. A second *Letter* [18] ascribed to Simeon of Bēth Arshām, published from a unique Syriac manuscript and a unique Karshūnī Arabic translation of the same. It is a mutilated and composite text, mixing certain parts excerpted from the first *Letter*, with new developments based on alleged new testimonies of informants arrived from Najrān. It is given as having been written in Gbītā, (al-Jābiya), the well known residence of the Ghassanids, a few months after the date of the first *Letter*.

3. The *Martyrdom of Saint Arethas and his companions in the city of Najrān* [Martyrium]. This is also a composite document, possibly based on a lost Syriac original. It is known to exist in a Greek version [12], from which three Arabic versions (unpublished) exist [5, p. 122] from one of which the Ethiopic version [14; 6] is derived [5, p. 122]. An unpublished Armenian version contains only the first part of the work, relating to Najrān [5, p. 124]. There is also a Georgian version [5, p. 123].

From the *Martyrium* were later derived various *Synaxaria* [see below], and a free paraphrase in Greek due to Simeon Metaphrastes (10th century) [20].

4. *The Book of the Himyarites* [13] published from a unique and badly damaged Syriac manuscript. This is the largest and most important document on the persecution.

\* \* \*

The publication in 1971 by I. Shahid, with an extensive and important commentary, of the new *Letter* ascribed to Simeon of Bēth Arshām, has initiated new studies or commentaries on the various narratives [4; 5; 8; 16; 17 bis].

M. van Esbroeck [5, p. 126-133] has published a sample of a critical edition of two important passages of the *Martyrium* (one of them the much debated beginning of the text, with the date and the names of the reigning kings and patriarchs), noting the variants of the text of twenty-five manuscripts taken in all five languages of the versions. This has revealed the existence of a

années. Il faudra attendre le dernier quart du III<sup>e</sup> siècle pour que ces deux royaumes soient réunis définitivement sous une même couronne par les Raydânides Yâsir Yuhan'im et son fils Shamir Yuhar'ish régnant conjointement. Peu avant la fin de ce siècle, Shamir Yuhar'ish régnant seul étend son pouvoir sur le Ḥaḍramawt et constitue un vaste empire que englobe toute l'Arabie méridionale et commence à déborder sur l'Arabie déserte.

Ḥimyar est la tribu qui a joué le rôle principal dans cette évolution. Son nom s'impose désormais pour désigner le royaume, sauf dans la titulature des rois qui conserve sa forme ancienne. Dhû-Raydân qui faisait référence à un lignage disparaît totalement de l'usage en dehors de ces titulatures: il n'y a plus désormais qu'une seule dynastie royale et il n'est plus nécessaire de préciser son origine.

exemple dans Ja 665 qui a pour auteur Sa'adta'lab Yatlaf ibn Jadan *kabîr* des Arabes nomades du roi de Saba', de Kinda, de Madhîj, de Ḥarîm, de Bahîl et de Zayd'il et de tous les Arabes nomades de Saba', de Ḥimyar, du Ḥaḍramawt et de Yamna (*S'dt'lb Ytlf bn Gdn''' kbr'''rb mlk Sb' w-Kdt w-Mdḥg''' w-Hrm''' w-Bhl''' w-Zyd'l w-kl'''rb Sb' w-Hmyr''' w-Hḍrmwt*) et qui date du règne conjoint de Yâsir Yuhan'im et de son fils Dhara'amar Ayman (*Ḍr'''mr 'ymn*) rois de Saba', de dhû-Raydân, du Ḥaḍramawt et de Yamna. On se reportera également à Garb., Sharaḥbi'il Ya'fur A/13 où on lit "avec les forces et l'aide de leurs tribus et de leurs armées royales Saba', Ḥimyar, Ḥaḍramawt et Yamna" (*b-'hyl w-rd' 'ṣ'b-hmw w-'hms-hmw Sb' w-Hmyr''' w-Hḍrmwt w-Ymnt*). Dans ces textes, le groupe "Saba', Ḥimyar, Ḥaḍramawt et Yamna" fait pendant à la titulature des souverains mais on y a remplacé dhû-Raydân par Ḥimyar.

Un dernier point mérite attention. Dhû-Raydân désigne un lignage et de là l'ensemble des tribus sur lequel ce lignage a autorité. Il serait intéressant de pouvoir cerner les contours de cet ensemble et de comparer le résultat à ce que nous savons de Ḥimyar. Malheureusement, nous ne disposons que de très peu de données. Les Raydânides règnent notamment sur les cités et les forteresses de Bu'sân, Yablâ', Qaris, Dhamâr, Ḍalmân, Hakir et al-Usî ('s'y) (voir Ja 576 et 578) et sur les tribus de Alhân, *M(h)'nf'''*, *Qṣm'''* (fraction de *Dmry*), Muqrâ, Radmân et Yaḥṣib (voir Ja 576, Ja 586 et MAFRAY-al-Mi'sâl 5), tout au moins à un moment ou à un autre du III<sup>e</sup> siècle. A noter que Muqrâ, Yaḥṣib, *M(h)'nf'''* et Alhân forment, d'après le texte n°5 d'al-Mi'sâl, une confédération appelée dhû-Bahîl (*'ṣ'b ḍ-Bhl*). Le territoire des Raydânides s'étend donc pour le moins du col de Yaslaḥ au nord à Ḥaṣî au sud-est et au col de Sumâra au sud.

Dans la mesure où plusieurs textes distinguent Ḥimyar de Radmân (ou de Radmân et de Maḥḥa) (voir CIH 140/4; GI 1655/12; Ja 576/3 et 11; Ja 577/1), il semblerait que Ḥimyar regroupe moins de tribus que dhû-Raydân: Ḥimyar s'étendait de Yaslaḥ à Sumâra et n'incluait pas les tribus du sud-est.

\* \* \*

La formation de l'Etat ḥimyarite pourrait donc être présentée ainsi. Vers le début de l'ère chrétienne, un ensemble de tribus autrefois qatabânites, d'où l'appellation fréquente de "descendance de 'Amm", se serait regroupé autour des maîtres du château de Raydân à Ḍafâr. La principale de ces tribus était Ḥimyar. Contrairement à ce qui s'était produit sur les franges de Ṣayhad à époque plus ancienne, la nouvelle confédération n'avait pas pour ciment le culte d'une grande divinité tribale mais l'allégeance à un maître commun. Ceci expliquerait qu'elle ait été désignée par le nom de ce maître et non par celui de la principale tribu. Toute une série de confédérations tribales se formeront par la suite de la même manière, notamment autour des Yaz'anides, des Aṣḥabîdes et des Hamdânides.

Ce renouvellement de l'organisation politique, qui permet l'apparition de véritables structures étatiques au III<sup>e</sup> siècle, trahit certainement, avec d'autres indices, une profonde évolution de la société, caractérisée notamment par l'éclatement de l'ancien cadre tribal et par la crise des croyances religieuses traditionnelles.

Les premiers Raydânides connus portent le titre de "roi de Saba' et dhû-Raydân" et non celui de "roi de dhû-Raydân" auquel on se serait attendu: l'explication la plus simple est qu'ils ont pris le titre royal en montant sur le trône sabéen, peut-être à la suite de l'expédition du Romain Aelius Gallus contre Mârib en 24 avant l'ère chrétienne.

Dès la fin du I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne, Saba' retrouve son indépendance. Deux dynasties s'opposent désormais, l'une à Mârib et l'autre à Ḍafâr mais elles conservent toutes deux le titre de "roi de Saba' et de dhû-Raydân". Durant les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, les deux royaumes furent parfois réunifiés, comme sous le hamdânide Sha'ar Awtar, sans que cela durât plus de quelques



souverains de Zafâr (voir Ir 14/(1) et (2); Ja 647/22 et RES 5085/9, textes tous postérieurs à 'Alhân Nahfân mais on peut supposer qu'il en était de même à l'époque étudiée). Or il n'est pas rare, surtout dans les régions ħimyarites, de former un nom de lignage avec un nom de lieu ou de bien immeuble précédé de dhû-. Ce peut être une maison: voir MAFRAY-Thâh 1 (inédit) où des *bnw Bkyr<sup>m</sup> d-Bls<sup>m</sup>* commémorent la construction de leur maison *Bls<sup>m</sup>*. Ce peut être aussi une terre (RES 4636), une palmeraie (GI 1725) ou une montagne (MAFY-Jirbân 1).

Quand on rencontre dhû-Raydân seul comme dans CIH 308/20 ou dans l'expression "les tribus de dhû-Raydân", ce terme peut être également analysé comme un nom de lignage: dhû-Raydân désigne alors le personnage auquel on envoie une ambassade ou celui qui a autorité sur les tribus.

Dans ces premiers textes, il apparaît que dhû-Raydân est fondamentalement un nom de lignage. Seul son emploi dans la titulature royale ne peut s'expliquer ainsi. On fera l'hypothèse que dans cette titulature, dhû-Raydân désigne les tribus sur lesquelles le lignage a autorité. Cette supposition permet de comprendre pourquoi, dans les titulatures royales, dhû-Raydân ne s'accorde pas en nombre avec le mot "roi" quand celui-ci est au duel ou au pluriel (ainsi dit-on *mlky Sb' w-d-Ryd<sup>m</sup>* et non *mlky Sb' w-dy Ryd<sup>m</sup>*).<sup>6</sup>

A partir du règne de Sha'ar Awtar, les occurrences de Ĥimyar et de dhû-Raydân se multiplient. On rencontre fréquemment ces deux mots dans des expressions comparables:

- "les tribus de Ĥimyar"/"les tribus de dhû-Raydân" (*'šb*)
- "l'armée royale de Ĥimyar"/"l'armée royale de dhû-Raydân" (*ħms*)
- "l'armée de Ĥimyar"/"l'armée de dhû-Raydân" (*mšr*)

Ils deviennent pratiquement interchangeable comme le montrent par exemple Ja 576 ou MAFRAY-al-Mi'sâl 3 qui emploient indifféremment Ĥimyar ou dhû-Raydân pour déterminer les mots *ħms* et *mšr*. Cependant, l'un et l'autre conservent des emplois spécifiques. Pour déterminer des termes géographiques, on ne rencontre guère que Ĥimyar. En sens inverse, le mot "*qayls*" ne se trouve qu'avec dhû-Raydân ("les *qayls* de dhû-Raydân"; "les *qayls* et les tribus de dhû-Raydân"); comparer avec "le roi Ilīsharaḥ et un certain nombre de ses *qayls*", *mlk<sup>m</sup> 'lšrḥ w-d-bn 'qwl-ħw*, dans Ja 576 etc. C'est la confirmation que Ĥimyar désigne plutôt un ensemble de populations tandis que dhû-Raydân nomme un lignage et plus particulièrement son chef.

Durant le dernier quart du III<sup>e</sup> siècle, les souverains raydânides étendent leur pouvoir à l'ensemble de l'Arabie du Sud sous les règnes de Yāsir Yuhān'im (*Ysr<sup>m</sup> Yhn<sup>m</sup>*) et de son fils Shamir Yuhān'iš (*Šmr Yhr<sup>m</sup>š*). Dhû-Raydân disparaît dès lors de nos textes, sauf dans les titulatures royales,<sup>7</sup> ce qui permet de supposer que ce terme ne correspond plus à aucune réalité politique. Là où attendrait dhû-Raydân, on ne rencontre plus désormais que Ĥimyar. Ainsi en est-il par

6 Martin HARTMANN (*Der islamische Orient, Berichte und Forschungen*, Band 11: *Die arabische Frage*, mit einem Versuche der Archäologie Jemens, Leipzig (Verlag Rudolf Haupt), 1909, p. 143-144) avait déjà fait l'hypothèse que dhû-Raydân était un nom de lignage, mais à propos de la titulature royale. Jacques RYCKMANS (*L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam (Ma'in et Saba)* (Université de Louvain, Institut orientaliste, Bibliothèque du Muséon, volume 28), Louvain, 1951, p. 158-162; "Petits royaumes sud-arabes d'après les auteurs classiques", dans *Le Muséon*, LXX, 1957, p. 81, n. 18) lui objectait justement que la grammaire s'y opposait et qu'il fallait y reconnaître une entité ethnique. Rappelons que, selon Albert JAMME (*Pièces épigraphiques de Heid bin 'Aqil, la nécropole de Timna' (Hagr Kohlan)* (Université de Louvain, Institut orientaliste, Bibliothèque du Muséon, volume 30), Louvain 1952, p. 21, n. 13 etc.), dhû-Raydân dans le titre royal désigne une tribu qui tirerait son nom du jabal Raydân, situé dans le wâdi Bayḥân. Pour A. F. L. BEESTON, "The Himyarite Problem" déjà cité, p. 6, dhû-Raydân correspondrait aux populations des Hautes-Terres au nord de Ṣan'â; ce ne serait que tardivement qu'on aurait réinterprété l'expression comme une allusion à la citadelle de Zafâr. Seul Muhammad BĀFAQĪH (*Le Yémen au cours de la période des rois de Saba' et de dhû-Raydân* déjà cité, p. 25-27) établissait clairement la distinction que nous avons faite entre dhû-Raydân, nom de lignage, et dhû-Raydân, ensemble de tribus.

7 Pour être plus précis, rappelons qu'on le relève encore une fois au IV<sup>e</sup> siècle dans l'expression "par les divinités tutélaires (*'šms* et *mnḏḥt*) des rois de Saba' et des Banu dhû-Raydân" (RES 4775/4).

Jusqu'au règne de 'Alhân Nahfân inclus, c'est-à-dire jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle, les mentions de Ḥimyar sont relativement rares. Il s'agit tout d'abord du texte ḥaḍrami du wâdî al-Binâ' (RES 2687) où Ḥimyar apparaît comme un ennemi potentiel. Ensuite, ce sont quatre textes où Ḥimyar se présente quatre fois dans le syntagme "le Pays de Ḥimyar" (CIH 140/4; Nami N°Ġ 15/15; CIAS 47.82/o2/10 et 95.11/o2/9) et une fois dans celui de "la guerre de Ḥimyar" (CIH 140/12). On leur joindra avec hésitation CIH 347/5 dont le contenu pourrait évoquer l'époque de Waha-b'il Yaḥûz, roi de Saba' vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle; on y relève l'expression "les deux armées royales, (celle de) Saba' et (celle de) Ḥimyar". Si ce dernier texte était daté avec certitude, on pourrait en déduire que Ḥimyar désigne déjà un Etat, car l'armée dont il s'agit, le *khamîs*, est une force militaire organisée, plus ou moins permanente, au contraire des contingent tribaux; en outre Ḥimyar y est opposé à Saba'. Mais si on se réfère aux seuls textes dont la date est déterminée par la mention d'un règne, Ḥimyar apparaît avant tout comme une population, qui donne son nom à un territoire ou à une guerre. Le territoire de Ḥimyar se trouve sans aucun doute, comme nous le verrons, à l'ouest de Qatabân, dont il s'est séparé, et au sud de Saba'; il doit déjà correspondre aux régions de Dhamâr, de Yarîm et du Haut-wâdî Banâ. Il est surprenant dès lors que Ḥimyar puisse menacer le Ḥaḍramawt par la mer dans la région de Bi'r 'Alî, comme l'indique RES 2687/3: on ne saurait totalement exclure que le Ḥimyar du texte ḥaḍrami soit une tribu homonyme.<sup>4</sup>

Durant la même période, c'est-à-dire jusqu'au règne de 'Alhân Nahfân inclus, dhû-Raydân apparaît dans la titulature royale des "rois de Saba' et de dhû-Raydân" et dans un certain nombre d'expressions. Ce sont:

- Dhamar'alî dhû-Raydân: Gl 1228/8 et 12
- '*mlk Sb' w-bny d-Ryd*', "les rois de Saba' et les Banu dhû-Raydân". Dans un cas, cette expression signifie clairement "les rois de Saba' et les autres membres de leur lignage, à savoir les Banu dhû-Raydân" (RES 4775/4, du règne de Dhamar'alî Yuhabirr et de son fils Tha'rân, souverains raydânides); comparer avec '*mr'-hmw' mlk' w-bn Hmd*', "leurs seigneurs les rois et les Banu Hamdân" (Gl 1371/8 du règne du hamdânide Sha'ar Awtar).<sup>5</sup> Dans deux autres textes, CIH 315/9-10 et Ir 8/(2), cette expression qui sert à désigner l'un des royaumes sudarabiques engagés dans un conflit généralisé semble être tout simplement le pluriel de *mlk Sb' w-d-Ryd*', "roi de Saba' et de dhû-Raydân". Dans une dernière inscription enfin, Ja 561 bis/10 où on lit *b-'ḍrr kwnw byn' mlk Sb' w-bny d-Ryd*', "lors des guerres qui eurent lieu entre les rois de Saba' et les Banu dhû-Raydân", on ne sait s'il s'agit du cas précédent ou s'il faut supposer un conflit opposant d'un côté les rois de Saba' et de l'autre les Banu dhû-Raydân.
- *ḥmys bny d-Ryd*', "les armées royales des Banu dhû-Raydân": Nami N°Ġ 13 + 14/3
- '*ṣ'b d-Ryd*', "les tribus de dhû-Raydân": Robin-Bron/Bani Bakr 1/4 et Gl 1228/8 et [12].

On trouve enfin dhû-Raydân employé seul dans CIH 308/20 (*bltw ... b-'br d-Ryd*', "ils envoyèrent ... auprès de dhû-Raydân").

Dans la plupart de ces emplois, dhû-Raydân fonctionne comme un nom de lignage: c'est clair dans le cas de Dhamar'alî dhû-Raydân; il en est de même dans les expressions où dhû-Raydân est précédé par *bn/bny*, "fils de ...". Par lignage, nous entendons le groupe de personnes liées par la parenté, en possession d'une demeure traditionnelle à laquelle certains droits sont attachés; le lignage, tout comme la demeure, sont désignés par le terme *byt*. Le lignage s'oppose à la tribu (*ṣ'b*), de nature principalement territoriale.

La formation de ce nom de lignage s'explique aisément. Raydân est le palais dynastique des

4 C'est le sentiment de A. F. L. BEESTON, "The Himyarite Problem", dans *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 5, 1975, p. 1-7.

5 Voir aussi le texte plus tardif Ja 668/14 qui a aussi pour auteurs des souverains raydânides.

Il arrive aussi que dhû-Raydân soit employé seul:

- CIH 308/20: *w-b-dt bltw Šbt bn 'ly' b-'br d-Ryd" l-hnšrn-hmw [b] ʔ -qr" b-'ly 'mr'-hmw 'mlk Sb'*, “car ils avaient envoyé Shâba b. 'Alyân auprès de dhû-Raydân pour que celui-ci les aide dans une guerre contre leurs seigneurs, les rois de Saba”
- Ja 576/13: *w-ynbln-hmw kl qrn šym b-hw d-Ryd"*, “et toute la garnison que dhû-Raydân y avait placé engagea des pourparlers”
- Ja 576/16: *w-hbrr d-Ryd" w-mšyrt Ḥmyr" b-'ly-h [...]*, “et dhû-Raydân, avec les armées ḥimyarites, fit une sortie contre eux...” (voir aussi ligne 15 où le contexte est mutilé)
- Ja 2107/7: *bn kl sb't w-dby ʔ 'sb'w w-tqdmn b-'m d-Ryd" w- 'š'b w-mšyrt Ḥḥ myr"*, “dans toutes les expéditions et les guerres auxquelles ils ont participé et dans lesquelles ils ont affronté dhû-Raydân et les tribus et les armées ḥimyarites”
- Ja 2107/9: *b-škr w-nqm w-ql w-hl' n w-hšh'n d-Ryd"*, “en battant, punissant, tuant, écrasant et dispersant dhû-Raydân”
- Ja 2107/10: *w-žwrw d-Ryd" w-'qwl-hw w-'š'b-hw b-hgr w-mšn' Ḥmyr"*, “et ils assiégèrent dhû-Raydân, ses *qayls* et ses tribus dans les cités et les forteresses de Ḥimyar” (noter le singulier du pronom dans *'qwl-hw* et dans *'š'b-hw*).

\* \* \*

### *La signification des termes Ḥimyar et dhû-Raydân*

Cet inventaire va permettre de mieux cerner ce que représentent Ḥimyar et dhû-Raydân.

Quelques réflexions s'imposent tout d'abord. En premier lieu, aucun souverain ne se qualifie de “roi de Ḥimyar”. Cette expression n'apparaît qu'une fois, lors de l'occupation abyssine du VI<sup>e</sup> siècle, pour désigner un souverain sudarabique assassiné (CIH 621/9). De même ne trouve-t-on l'expression *mlkt Ḥmyr"*, “le royaume de Ḥimyar”, qu'une seule fois (Ry 507/11), lors de l'usurpation de Yūsuf As'ar Yath'ar qui ne porte pas le titre traditionnel mais celui de “roi de toutes les tribus”.

Il est tout aussi surprenant que, si dhû-Raydân apparaît bien dans la titulature d'un certain nombre de rois, ce n'est jamais en première position mais toujours en deuxième. Ceux-ci se réclament donc d'une légitimité extérieure à leur groupe. Il n'est pas étonnant dès lors qu'ils rédigent toutes leurs inscriptions en dialecte sabéen; on ne discerne guère l'influence de leur propre dialecte que dans les textes les plus tardifs.

Une autre donnée mérite attention. Ḥimyar n'est explicitement qualifié de “tribu” (*š'b*) que dans des textes de la période ḥimyarite, Garb., Sharahbi'il Ya'fur A/13 et B/8 ou Ry 510/6, au contraire de Saba', Qatabân, Ḥaḍramawt, Ma'in etc., appelés “tribu” dans de nombreux textes. L'expression que l'on trouve habituellement est “les tribus de Ḥimyar”, ce qui est quelque peu différent. De même ne rencontre-t-on jamais l'expression “la tribu dhû-Raydân” mais seulement “les tribus de dhû-Raydân”.

Cependant Ḥimyar et dhû-Raydân se présentent assez fret dans des syntagmes où on aurait tout aussi bien Saba', Ḥaḍramawt ou Qatabân: voir par exemple “le Pays de Ḥimyar”, les tribus de Ḥimyar“, ”l'armée de Ḥimyar“, ”l'armée de dhû-Raydân“ etc. Ce ne sont donc pas des notions très différentes de celle de tribu. On peut supposer que la réticence à employer le terme *š'b* pour désigner Ḥimyar et dhû-Raydân trouve son origine dans une organisation sociale quelque peu différente de celle des Hautes-Terres septentrionales et du pourtour de Ṣayhad, tout comme on l'observe aujourd'hui dans les mêmes régions.

Après ces quelques remarques générales, comparons les emplois respectifs de Ḥimyar et de dhû-Raydân en suivant l'ordre chronologique.

Enfin, Himyar donne un adjectif de relation (*nisba*), *hmyry*, pluriel *'hmr*:

RSdhR: RES 4909/2; Ja 576/5, 10, 10, 16; Ja 586/18; Ja 633/7

Probablement RSdhR: CIH 155/2

Him.: CIH 353/5 et 621/9

Voyons maintenant ce qu'il en est de dhû-Raydân. La première attestation de dhû-Raydân se trouve dans la titulature de Dhamar'alî Watar Yuhan'im, roi de Saba' et de dhû-Raydân, fils de Sumhu'alî Dhariḥ (*Ḍmr'ly Wtr Yhn'm mlk Sb' w-d-Ryd' bn Smh'ly Drh*), et sans doute le fondateur de cette monarchie double vers le début du I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne. Dhû-Raydân apparaît dès lors dans toute une série de titulatures royales qui ont en commun de se réclamer d'une légitimité sabéenne: "roi de Saba' et de dhû-Raydân" (*mlk Sb' w-d-Ryd'*) du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle; "roi de Saba', de dhû-Raydân, du Ḥaḍramawt et de Yamna" (*mlk Sb' w-d-Ryd' w-Ḥḍrmwt w-Ymnt*) au IV<sup>e</sup> siècle; et enfin, durant les deux derniers siècles de l'histoire sudarabique (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles), "roi de Saba', de dhû-Raydân, du Ḥaḍramawt, de Yamna et de leurs Arabes nomades de Ṭawd et de Tihâma" (*mlk Sb' w-d-Ryd' w-Ḥḍrmwt w-Ymnt w-'rb-hmw Ṭwd' w-Thmt*).

Hormis ces titulatures, on rencontre dhû-Raydân soit seul, soit comme élément de diverses expressions, dans des textes qui datent pratiquement tous de la période des rois de Saba' et de dhû-Raydân. Les premières occurrences datent du I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne: ce sont une allusion aux "tribus de dhû-Raydân" dans un texte qui mentionne Yuhaqîm roi de Saba' (*Yhqm mlk Sb'*) (Robin-Bron/Bani Bakr 1/4) et une invocation aux divinités des "rois de Saba' et des Banu dhû-Raydân" (RES 4775/4 qui a pour auteurs Dhamar'alî Yuhabirr fils de Yâsir Yuhaṣḍiq et son fils Tha'rân, rois de Saba' et de dhû-Raydân: *Ḍmr'ly Yhbr bn Ysr' Yhṣḍq w-bn-hw Ṭ'r' mlky Sb' w-d-Ryd'*).

Vers le milieu du II<sup>e</sup> siècle, dhû-Raydân réapparaît dans toute une série de textes lors du long conflit qui s'achève par l'accession au trône de Wahab'il Yaḥûz roi de Saba' (CIH 315/9-10, sans mention de roi; Ja 561 bis/10, Ir 8/(2) et GI 1228/8, [12], du règne de Wahab'il Yaḥûz). Les mentions de dhû-Raydân sont extrêmement nombreuses au III<sup>e</sup> siècle et disparaissent ensuite presque totalement: en dehors des titulatures royales, on ne relève qu'une occurrence au IV<sup>e</sup> siècle (Ja 668/14) et plus rien ensuite.

Dhû-Raydân apparaît dans des contextes qui peuvent éclairer la nature de ce mot. On relève:

- 1) dhû-Raydân comme déterminant d'un terme géographique
  - *'rd w-'wyn d-Ryd'*, "les terres et les vignobles de dhû-Raydân" (Nami N'Ġ 13+14/3)
- 2) dhû-Raydân comme déterminant d'un terme militaire (ou à connotation militaire)
  - *'qwl d-Ryd'*, "les *qayls* de dhû-Raydân": Ja 576/9
  - *'qwl w-'šb d-Ryd'*, "les *qayls* et les tribus de dhû-Raydân": Ja 631/27
  - *'qwl w-hms d-Ryd'*, "les *qayls* et l'armée royale de dhû-Raydân": MAFRAY-al-Mi'sâl 5/6
  - *'šb d-Ryd'*, "les tribus de dhû-Raydân": GI 1228/8, [12]; Robin-Bron/Bani Bakr 1/4; (CIH 598/5 faux)
  - *hms d-Ryd'*, "l'armée royale de dhû-Raydân": MAFRAY-al-Mi'sâl 3/2, 9
  - *hmys d-Ryd'*, "les armées royales de dhû-Raydân": CIH 448 + Garb., Hakir 1/6
  - *mšr d-Ryd'*, "l'armée de dhû-Raydân": Ja 576/6 et 590/10
- 3) dhû-Raydân comme nom de lignage
  - *Ḍmr'ly d-Ryd'*, "Dhamar'alî dhû-Raydân": GI 1228/8, [12]
  - *Krb'l d-Ryd'*, "Karib'il dhû-Raydân": Ja 578/6, 8, 17-18, 19-20, 22, 26, 28; Ja 586/9; Ja 589/9-10
  - *Šmr d-Ryd'*, "Shamir dhû-Raydân": CIH 314/14, 17, 19; RES 4336/3; Ja 576/3, 5, 11, 14, 15, 16, 16; Ja 577/ 2, 3, 3-4, 4
  - *[Ṭ] 'r' d-Ry[d']*, "[Tha]rân dhû-Ray[dân]": CIH 289/17
- 4) dhû-Raydân dans l'expression *bny d-Ryd'*, "les Banu dhû-Raydân": CIH 315/9-10; RES 4775/4; Ir 8/(2); Ja 561 bis/10 et 668/14; Nami N'Ġ 13 + 14/3.

- *hms Hmyr<sup>m</sup>*, “l’armée royale de Ḥimyar”: MAFRAY-al-Mi’sâl 2/4,8,10; MAFRAY-al-Mi’sâl 3/5
  - *hmys Hmyr<sup>m</sup>*, “les armées royales de Ḥimyar”: MAFRAY-al-Mi’sâl 3/4
  - *mšr Hmyr<sup>m</sup>*, “l’armée de Ḥimyar”: Ja 576/9
  - *mšr w-š’b w-hms Hmyr<sup>m</sup> wld-‘m*, “l’armée, les tribus et l’armée royale de Ḥimyar, descendance de ‘Amm”: Ja 578/7
  - *mšyrt Hmyr<sup>m</sup>*, “les armées de Ḥimyar”: Ja 576/15 et 16, 586/9
  - *mšyrt Hmyr<sup>m</sup> wld-‘m*, “les armées de Ḥimyar, descendance de ‘Amm”: Ja 576/16
  - *mšyrt Hmyr<sup>m</sup> w-Rdm<sup>n</sup> w-Mḏhy<sup>m</sup>*, “les armées de Ḥimyar, de Radmân et de Maḏhâ”: Ja 577/1
  - *sb’t w-[d]r Hmyr<sup>m</sup>*, “les expéditions et la guerre de Ḥimyar”: CIAS 39.11/o3 n°1/7 Probablement RSdhR
  - *š’b Hmyr<sup>m</sup> w-Ḥḏrmwt*, “les tribus de Ḥimyar et du Ḥaḏramawt”: CIH 332/4 Him.
  - *mšr H[myr<sup>m</sup>] . . .*, “l’armée de Ḥi[myar . . .]”: CIH 353/7-8
  - *“rb Sb’ w-Hmyr<sup>m</sup> w-Ḥḏrm(w)t w-Ymnt*, “les Arabes nomades de Saba’, de Ḥimyar, du Ḥaḏramawt et de Yamna”: Ja 665/3-4 et Ir 32/(1)
  - 3) Ḥimyar comme déterminant d’un terme institutionnel Him.
  - *mlk Hmyr<sup>m</sup>*, “le roi de Ḥimyar”: CIH 621/9
  - *mlkt Hmyr<sup>m</sup>*, “le royaume de Ḥimyar”: Ry 507/11
  - 4) Ḥimyar apposé à un terme militaire ou à connotation militaire RSdhR
  - *hmsy-hw Sb’ w-Hmyr<sup>m</sup>*, “ses deux armées royales, Saba’ et Ḥimyar”: CIH 334/3 Probablement RSdhR
  - *hmsnhn Sb’ w-Ḥmyr<sup>m</sup>*, “les deux armées royales, Saba’ et Ḥimyar”: CIH 347/5 Him.
  - *š’b-hmw w-‘hms-hmw Sb’ w-Hmyr<sup>m</sup> w-Ḥḏrmwt w-Ymnt*, “leurs tribus et leurs armées royales Saba’, Ḥimyar, Ḥaḏramawt et Yamna”: Garb., Sharaḥbi’il Ya’fur A/13 et B/8
  - *š’b-hmw Sb’ w-Hmyr<sup>m</sup> w-Rḥbt<sup>n</sup> w-Ḥḏrmt*, leurs tribus Saba’, Ḥimyar, ar-Raḥba et Ḥaḏramawt”: Ry 510/6
  - *‘gyš-hmw Ḥbšt w-Hmyr<sup>m</sup>*, “leurs armées, les Abyssins et Ḥimyar”: CIH 541/26 Il arrive aussi que Ḥimyar soit employé seul: RSdhR
  - CIH 314 + 954/17: *b’d d-stšr Šmr d-Ryd<sup>n</sup> w-Hmyr<sup>m</sup> ‘ḥzb Ḥbšt*, “après que Šamir dhû-Raydân et Ḥimyar aient lancé un appel à l’aide aux tribus des Abyssins”
  - RES 3902 bis n°149/3: *[. . . h]mw l-Sb’ w-Hmyr<sup>m</sup>*, “[. . . leurs . . .] pour Saba’ et Ḥimyar” Probablement RSdhR
  - RES 2687/3 (texte peut-être un peu antérieur à la période des RSdhR): *mt ḥḏrw b-Hmyr<sup>m</sup>*, “alors qu’ils étaient menacés par Ḥimyar
  - CIH 289/17: lire probablement . . . ?? . . . *[T]’r<sup>n</sup> d-Ry[d<sup>n</sup>] w- Ḥmy[r<sup>m</sup>]*, “[Tha]’rân dhû-Ray[dân] et Ḥimy[ar]” Him.
  - CIH 540/65: *w-k-wrd mlk<sup>n</sup> b-Hmyr<sup>m</sup> w-Ḥḏrmwt*, “quand le roi descendit avec Ḥimyar et Ḥaḏramawt”
  - CIH 540/70: *w-k-hr’z-hmw bn Hmyr<sup>m</sup> w-Ḥḏrmwt d-wrd b-‘m mlkn šry ‘lf<sup>m</sup>*, “et quand il ordonna à ceux de Ḥimyar et du Ḥaḏramawt qui étaient descendus avec le roi au nombre de 20 000”.
- (Voir aussi CIH 541/35 et Ist 7608 bis/7 et 9).

remment le futur Ilîsharah Yaḥḍub I, roi de Saba' et de dhû-Raydân.<sup>2</sup> Durant tout le deuxième siècle, les mentions de Ḥimyar demeurent exceptionnelles: on n'en a que sous le règne de Wahab'il Yaḥûz roi de Saba' (*Whb'l Yḥz mlk Sb'*) (Nami N'Ĝ 15/15)<sup>3</sup> et sous celui de son contemporain Nabaṭ Yuhan'im roi de Qatabân (*Nbṭ'm Yhn'm mlk Qtb'*) (CIAS 47.82/o2/10 et 95.11/o2/9). Elles deviennent fréquentes à partir du III<sup>e</sup> siècle, pour ne disparaître qu'avec les dernières inscriptions sudarabiques.

Afin de ne pas préjuger ce que représente Ḥimyar, nous allons analyser succinctement dans quels contextes ce nom apparaît, en distinguant les deux grandes périodes chronologiques pendant lesquelles ce nom est attesté, celle des rois de Saba' et de dhû-Raydân (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne) et celle de la domination ḥimyarite sur l'ensemble de l'Arabie du Sud (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) (en abrégé: RSdhR et Him.). Dans presque toutes les occurrences, Ḥimyar se trouve dans un syntagme où il joue le plus souvent le rôle de déterminant.

#### 1) Ḥimyar comme déterminant d'un terme géographique

##### RSdhR

- 'rd Ḥmyr<sup>m</sup>, "le Pays de Ḥimyar": CIAS 47.82/o2/10 et 95.11/o2/9; Ja 576/4, 578/15 et 25, 579/8, 580/9, 586/15, 590/8, 2113/9; Ry 548/7
- 'rd Ḥmyr<sup>m</sup> w-Hḍ/rmw<sup>t</sup>], "le Pays de Ḥimyar et du Ḥaḍramawt": RES 3884/9
- 'rd Ḥmyr<sup>m</sup> w-Rdm<sup>n</sup>, "le Pays de Ḥimyar et de Radmân": GI 1655/12
- 'rd Ḥmyr<sup>m</sup> w-Rḥb<sup>r</sup>l, "le Pays de Ḥimyar et d'ar-Raḥba": Nami N'Ĝ 15/15
- 'rd Qtb<sup>n</sup> w-Ḥmyr<sup>m</sup> w-Rdm<sup>n</sup>, "le Pays de Qatabân, de Ḥimyar et de Radmân": CIH 140/4
- hgr w-mṣn<sup>ḥ</sup> Ḥmyr<sup>m</sup>, "les cités et les forteresses de Ḥimyar": Ja 2107/11

##### Probablement RSdhR

- 'rd Ḥmyr<sup>m</sup>, "le Pays de Ḥimyar": CIH 155/2, 289/16, 343/14, 350/3; Ja 740 A/8; MAFRAY-al-Mi'sâl 5/10
- š [m(?)] Ḥmyr<sup>m</sup>, "le nord(?) de Ḥimyar": CIH 350/2

##### Him.

- 'rd Ḥmyr<sup>m</sup>, "le Pays de Ḥimyar": CIH 621/9

#### 2) Ḥimyar comme déterminant d'un terme militaire (ou à connotation militaire)

##### RSdhR

- 'šb Ḥmyr<sup>m</sup>, "les tribus de Ḥimyar": Ja 576/3 et 5
- 'šb Ḥmyr<sup>m</sup> wld-<sup>c</sup>m, "les tribus de Ḥimyar, descendance de 'Amm": Ja 577/2
- 'šb Ḥmyr<sup>m</sup> w-Rdm<sup>n</sup> w-Mḍhy<sup>m</sup>, "les tribus de Ḥimyar, de Radmân et de Maḍḥà": Ja 576/3 et 11
- 'šb w-mṣr Ḥmyr<sup>m</sup>, "les tribus et l'armée de Ḥimyar": GI 1655/3
- 'šb w-mṣyrt Ḥmyr<sup>m</sup>, "les tribus et les armées de Ḥimyar": Ja 581/7, 586/6, 2107/7-8
- 'šb w-mṣyrt Ḥmyr<sup>m</sup> wld-<sup>c</sup>m, "les tribus et les armées de Ḥimyar, descendance de 'Amm": Ja 589/10
- ḍr Ḥmyr<sup>m</sup>, "la guerre de Ḥimyar": CIH 140/12

2 Pour les dates données dans cette communication, se reporter à Christian ROBIN, "Les inscriptions d'al-Mi'sâl et la chronologie de l'Arabie méridionale au III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne", dans *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, comptes rendus de l'année 1981*, p. 315-339; Christian ROBIN et Jean-François BRETON, "Le sanctuaire préislamique du ḡabal al-Lawḍ (Nord-Yémen)", dans la même revue, année 1982, p. 590-629; Christian ROBIN et Muḥammad BÂFAQÎH, "Deux nouvelles inscriptions de Radmân datant du II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne", dans *Raydân*, 4, 1981, p. 67-90; Muḥammad 'Abdulqâdir BÂFAQÎH, *Le Yémen au cours de la période des rois de Saba' et de dhû-Raydân (I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle)*, thèse présentée en vue du doctorat d'Etat ès lettres et sciences humaines (histoire), Université de Paris (Sorbonne-Paris IV), 1983, 547 pages dactylographiées.

3 Voir aussi CIH 347/5, sans nom de roi, mais qui se rapporte sans doute aux événements du règne de Wahab'il Yaḥûz.

# Aux Origines de l'État Ḥimjarite: Ḥimyar et Dhû-Raydân

CHRISTIAN ROBIN

Maison de l'Orient – Aix-en-Provence

Le voyageur qui se rend au Yémen ne peut manquer de s'enquérir: qu'est devenu Ḥimyar dont les hauts faits furent célébrés par tant de poètes? La tribu qui domina pendant plusieurs siècles toute l'Arabie méridionale et une bonne partie de l'Arabie déserte a aujourd'hui entièrement disparu. Déjà au X<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, si l'on en croit al-Ḥasan al-Ḥamdânî, elle n'était plus que l'ombre d'elle-même, pénétrée de toutes parts et disloquée par les Arabes nomades.

Ḥimyar survit cependant dans le mythe: son nom reste attaché à celui de la brillante civilisation qui s'épanouit dans le sud de la péninsule pendant le millénaire qui précéda la naissance de l'islam. Pourtant, ce n'est pas Ḥimyar, tribu des Hautes-Terres du Yémen, qui donna naissance à cette civilisation mais les tribus établies sur le pourtour du désert de Ṣayḥad (aujourd'hui Ramlat as-Sab'atayn), en tout premier lieu Saba', mais aussi Qatabân, Ḥaḍramawt ou Ma'în. Ḥimyar qui n'apparaît qu'assez tardivement, vers le début de l'ère chrétienne, se présente tout d'abord comme un simple rameau de la culture sabéenne. Il faudra attendre les derniers siècles avant l'islam pour que se développent des traits originaux.

L'histoire de l'Etat ḥimyarite reste à écrire. Notre propos est d'apporter à cette entreprise une modeste contribution en recherchant comment cet Etat s'est constitué. Une énigme en effet intrigue depuis longtemps les historiens: à ses débuts, Ḥimyar s'appelle dhû-Raydân et ses souverains, dans leur titre, font toujours précéder "(roi de) dhû-Raydân" par "roi de Saba'". Pour la résoudre, nous ferons tout d'abord l'inventaire de toutes les inscriptions où on trouve mention de Ḥimyar ou de dhû-Raydân, puis nous chercherons à dégager la signification de chacun de ces termes.

\* \* \*

## *L'inventaire des inscriptions où sont mentionnés Ḥimyar et dhû-Raydân*

La première mention de Ḥimyar se trouve dans le texte ḥaḍramî RES 2687/3, inséré dans une muraille qui barre le wādî al-Binâ', à une trentaine de kilomètres au nord de Bi'r 'Alî. Nous sommes là en plein cœur du Ḥaḍramawt, à plus de 400 km à l'est du site de Ṣafâr, la capitale ḥimyarite. Le texte date du *moukarrib* du Ḥaḍramawt Yashkur'il Yuhar'ish fils de Abiyaša' (Yš[k]/r'l Yhr'š bn 'bys'), sans doute vers la fin du I<sup>er</sup> siècle avant l'ère chrétienne ou au début du I<sup>er</sup> après.<sup>1</sup>

La deuxième occurrence de Ḥimyar se rencontre vers la fin du I<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne, dans CIH 140 qui mentionne Ilīsharāḥ Yāḥḍub *kaḇîr* des Aqyāns ('lšrḥ Yḥḍb Kbr 'qyn'), appa-

<sup>1</sup> Voir Hermann von WISSMANN, "Die Geschichte des Sabäerreichs und der Feldzug des Aelius Gallus", dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, herausgegeben von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, II. *Principat*, neuntes Band, 1. Halbband, Berlin – New York (Walter de Gruyter), 1976, p. 447-448.

à 93 jours (363 fois 64/250). Par conséquent le début de l'année 1 him. tombe le 15 septembre.<sup>61</sup> Cette date est le vrai zéro chronologique de l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ* et elle est également très importante sous l'aspect de l'astronomie, parce qu'elle marque l'équinoxe d'automne.<sup>62</sup>

Résumons les acquisitions:

- Le début de l'année 565 him. tombe le 24 avril en l'an 450 apr. J.-C.
- Le début de l'année 659 him. tombe le 1<sup>er</sup> avril en l'an 544 apr. J.-C.<sup>63</sup>
- Le début de l'année 363 him. tombe le 17 juin en l'an 248 apr. J.-C. Cette date qui marque le solstice d'été, a été la date appropriée pour fonder l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ*.
- Tombant le 15 septembre de l'an 115 av. J.-C., le zéro chronologique de l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ* se fonde rétrospectivement sur l'équinoxe d'automne.<sup>64</sup>

### Remerciements

Qu'il nous soit permis de remercier ici MM. les Professeurs A. J. Drewes, T. de Jong (Institut d'Astronomie "Anton Pannekoek" de l'Université d'Amsterdam) et J. Ryckmans, à qui nous devons de nombreux et précieux conseils pour résoudre les difficultés rencontrées au cours de cette étude, et avec qui nous avons eu plusieurs discussions fructueuses.

61 Au troisième siècle apr. J.-C. il n'y a aucun décalage entre le calendrier julien et le calendrier grégorien. Au deuxième siècle av. J.-C. le calendrier julien avance de 3 jours par rapport au calendrier grégorien. Par conséquent, l'avance du calendrier julien par rapport au calendrier grégorien pendant ces siècles s'élève à 3 jours. Cf. *ibid*.

62 Il faut que nous nous rendions compte que l'équinoxe d'automne et le solstice d'été furent fixés dans l'Antiquité sur la base des observations qui ont été faites à l'oeil nu. Compte tenu du mouvement du soleil vers l'équinoxe d'automne et le solstice d'été, un écart de quelques jours peut apparaître entre l'équinoxe et le solstice observés et nos calculations modernes. Voir pour une analyse du mouvement du soleil vers l'équinoxe d'automne et le solstice d'été A. F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin (University of Texas Press), 1980, p. 60-65.

63 Il se pourrait que depuis cette date le début de l'année sidérale sud-arabe ait été fixé au début d'avril, parce que R. B. Serjeant, *Star-Calendars*, p. 434 et p. 441, déclare qu'en tout cas dès le milieu du dixième siècle apr. J.-C. l'année sidérale sud-arabe commence au début d'avril.

64 Remarquons que le comput israélite se fonde également sur l'équinoxe d'automne. Ceci s'applique aussi au calendrier séleucide qui était en vigueur dans la partie occidentale de l'Empire séleucide [cf. O. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, III, *Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences* (eds. M. J. Klein – G. J. Toomer), 1. Berlin – Heidelberg – New York (Springer Verlag), 1975, p. 1065]. Vu notre connaissance actuelle de l'astronomie sud-arabe préislamique, nous posons qu'il y a eu une influence étrangère pour calculer le solstice d'été en l'an 363 him. et l'équinoxe d'automne au début de l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ*. Selon toutes les probabilités cette influence astronomique non sud-arabe est d'origine hellénistique. A propos d'une telle influence étrangère dans l'Etat himyarite, voir déjà J. Ryckmans, *La persécution*, p.24.



vient en avril. En fixant le début de 659 de l'ère himyarite en avril, à l'instar de Chr. Robin,<sup>53</sup> l'intervalle chronologique de ces deux textes s'élève à 94 ans.<sup>54</sup> Par conséquent le début de l'année himyarite commence au mois d'avril pendant 94 années consécutives. Vu que le système d'intercalation himyarite<sup>55</sup> ne trahit aucune connaissance de la vraie longueur de l'année tropique,<sup>56</sup> il faut que nous supposions un décalage annuel fixe. Etant donné qu'en Arabie du Sud on se sert d'un calendrier sidéral en tout cas dès le milieu du dixième siècle apr. J.-C.,<sup>57</sup> nous tenons pour probable que l'année himyarite est intimement liée à l'année sidérale.<sup>58</sup> En ce cas l'année himyarite avance annuellement de 0 jour 64/250 par rapport à l'année sidérale. Pendant la période entre les inscriptions CIH 540 et 541, y compris l'année 659 him., l'avance de l'année himyarite par rapport à l'année sidérale s'élève à 24 jours (94 fois 64/250).

Le cadre de référence chronologique, esquissé par Chr. Robin, se réfère à la correspondance des mois himyarites aux mois syriens au quatorzième siècle dans le calendrier julien. Pour arriver aux dates civiles, exprimées suivant l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ*, il faut que nous réduisions ce cadre de référence julien au calendrier grégorien. Attendu que le début respectif des années 565 him. et 659 him. doit tomber au mois d'avril et vu leur décalage de 24 jours, l'année 565 him. débute le 24 avril et l'année 659 him. le 1<sup>er</sup> avril.<sup>59</sup>

L'inscription MAFRAY al-Mi'sāl 2, datée de 363 him., est le premier texte qui mentionne l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ*. Pendant la période entre cette inscription et le texte CIH 540, daté de 565 him., l'avance de l'année himyarite par rapport à l'année sidérale s'élève à 52 jours (202 fois 64/250). Réduit au cadre de référence chronologique de Chr. Robin, dressé dans le calendrier julien, le début de l'année 363 him. tombe le 17 juin.<sup>60</sup> Au point de vue de l'astronomie cette date est très importante, parce qu'elle marque le solstice d'été. Nous pensons que cette date a été la date appropriée pour fonder l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ*. Entre l'année 363 him. et le zéro de l'ère de *mbḥḍ bn 'bḥḍ*, l'année 1 him., l'avance de l'année himyarite par rapport à l'année sidérale s'élève

53 Cf. Chr. Robin, *Le calendrier*, p. 48.

54 Cf. J. Ryckmans, *Un cas d'impiété*, p. 209-210, n. 15.

55 Voir pour le système d'intercalation himyarite A. F. L. Beeston, *Epigraphic South Arabian Calendars and Dating*, London (Luzac & Co. Ltd.), 1956, p. 18-19.

56 CIH 541/96: ... /bmdt/dd'wn/'hrt'n ("à la fin de dd'wn") (cf. Chr. Robin, *Le calendrier*, p. 44: "... en d-D'w" dernier") révèle la présence de mois schématiques de 30 jours dans le calendrier himyarite. Cf. A. Grohmann, *Handbuch der Orientalistik*, herausgegeben von B. Spuler unter Mitarbeit von H. Franke, J. Gonda, H. Hammitzsch, W. Helde, J. E. von Lohuizen-De Leeuw und F. Vos, Erste Abteilung, Ergänzungsband II, Erster Halbband, I. *Arabische Chronologie*, II. *Arabische Papyrskunde*, Leiden-Köln (E. J. Brill), 1966, p. 23. Voir pour les cinq épagomènes qui complètent l'année himyarite H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, Zweite Reihe, Band II, Leipzig (Verlag von Eduard Pfeiffer), 1900, p. 351-353. Ainsi, l'année himyarite est une année vague, comptant 365 jours, et donc une année comparable à l'année égyptienne.

57 Voir pour le calendrier sidéral sud-arabe R. B. Serjeant, *Star-Calendars and an Almanac from South-West Arabia*, dans *Anthropos*, 49, 1954, p. 433-459.

58 Cf. J. Ryckmans, *Une expression astrologique méconnue dans des inscriptions sabéennes*, dans P. Naster, H. de Meulnacre, J. Quaegebeur, *Miscellanea in honorem Josephi Vergote*, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 6/7, 1975/1976, p. 522. Voir pour la définition de l'année sidérale W. M. Smart, *Textbook on Spherical Astronomy*, 6th ed. rev. by R. M. Green, Cambridge – London – New York – Melbourne (Cambridge University Press), 1979 (repr.), p. 131, 141-142.

59 Au quatorzième siècle le calendrier julien retarde de 8 jours par rapport au calendrier grégorien; au sixième siècle le calendrier julien retarde de 2 jours par rapport au calendrier grégorien. Par conséquent, le retard du calendrier julien par rapport au calendrier grégorien pendant ces siècles s'élève à 6 jours. Cf. R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, The Oriental Institute of the University of Chicago *Studies in Ancient Oriental Civilization*, 26, Chicago (The University of Chicago Press), 1950, p. 8 (Table 1).

60 Au sixième siècle le calendrier julien retarde de 2 jours par rapport au calendrier grégorien; au troisième siècle il n'y a aucun décalage entre ces deux calendriers. Par conséquent, le retard du calendrier julien par rapport au calendrier grégorien pendant ces siècles s'élève à 2 jours. Cf. *ibid.*

identique à l'ère de *mbḥd bn 'bḥd*: par conséquent au mois de mars 295 apr. J.-C.<sup>44</sup> – ŠMR YHR'Š règne seul. Vu ces données, le zéro chronologique de l'ère de *nbṭ* se place entre 49/48 et 21 av. J.-C.<sup>45</sup> Concernant cette ère, nous nous permettons de remarquer que son zéro chronologique pourrait tomber en 46 av. J.-C., année où Jules César introduisit le calendrier julien. Ainsi, pensons-nous, l'ère de *nbṭ* pourrait être fondée sur le calendrier julien.<sup>46</sup>

*L'ère de mbḥd bn 'bḥd considérée du point de vue de l'astronomie*

J. Ryckmans a été le premier à tenter de rattacher le zéro chronologique de l'ère de *mbḥd bn 'bḥd* à un phénomène astronomique, soit une éclipse de soleil.<sup>47</sup> Selon son conseiller astronomique J. Meeus, la ligne de centralité de cette éclipse a parcouru toute l'Arabie du Sud le 19 août 115 av. J.-C. et la brève phase de totalité a débuté en Arabie du Sud occidentale quelques minutes après le lever du soleil.<sup>48</sup> Cette solution ne peut être exclue, mais elle nous semble peu vraisemblable compte tenu des éléments suivants:

- 1) pour autant que nous sachions, il n'existe aucune ère dont le zéro chronologique soit fondé sur une éclipse de soleil;
- 2) l'éclipse de soleil en question, dont on ne trouve témoignage dans aucune source, aurait dû donner lieu, quelques siècles plus tard, au zérotage rétrospectif de l'ère de *mbḥd bn 'bḥd* au deuxième siècle av. J.-C.

En 1981 Chr. Robin a rattaché le début de l'année ḥimyarite à l'équinoxe vernal.<sup>49</sup> Partant d'un écrit arabe yéménite du quatorzième siècle qui donne la liste des mois ḥimyarites avec leur équivalent dans le calendrier solaire syrien,<sup>50</sup> qui en fait est identique au calendrier julien, Chr. Robin remet en ordre les mois ḥimyarites et fixe le début de l'année ḥimyarite au mois d'avril.<sup>51</sup> Etant donné que Chr. Robin part d'une conception linéaire absolue du temps ḥimyarite, il fixe "avec une vraisemblance raisonnable le début de l'ère ḥimyarite en avril 115 avant l'ère chrétienne".<sup>52</sup>

Quant aux années de rédaction des textes CIH 540 (daté de 565 de l'ère ḥimyarite) et CIH 541 (daté de 658 de la même ère) et aux données chronologiques de ces deux textes, nous entrons dans les vues de Chr. Robin que le changement de millésime ḥimyarite en ces années-là inter-

44 Voir pour la datation de l'inscription 'Abd Allāh-Yaman 13 suivant l'ère de *mbḥd bn 'bḥd* Chr. Robin, *Les inscriptions*, p. 320-321 (Fig. 8), 337; Chr. Robin – M. Bāfaqih, *Deux nouvelles inscriptions*, p. 76.

45 Cf. Chr. Robin – M. Bāfaqih, *Deux nouvelles inscriptions*, p. 85.

46 Voir pour des contacts entretenus dans l'Antiquité par les Sudarabiques avec les Romains le *Périple de la mer Érythrée*, éd. H. J. Frisk, *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, 33, 1927: 1. Göteborg (Wettergren & Kerbers Förlag), 1927, § 23. Peut-être les Nabatéens ont-ils donné leur nom à l'ère de *nbṭ*. Voir déjà J. Ryckmans, *La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle*, *Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul*, I. Istanbul (Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten), 1956, p. 24, n. 80. Voir pour une vue divergente A. Jamme, *Sabaeen Inscriptions from Maḥram Bilqis (Mārib)*, *Publications of the American Foundation for the Study of Man*, edited by William F. Albright with the assistance of Ray L. Cleveland and Gus W. Van Beck, III, Baltimore (The Johns Hopkins Press), 1962, p. 362, n. 60.

47 J. Ryckmans, *Le début de l'ère himyarite a-t-il coïncidé avec une éclipse de soleil?*, dans *Bibliotheca Orientalis*, 18, 1961, p. 219-221.

48 *Ibid.*, p. 221.

49 Chr. Robin, *Le calendrier*, p. 48.

50 A. F. L. Beeston, *New light on the Himyaritic calendar*, dans *Arabian Studies*, 1, 1974, p. 1-6.

51 Voir Chr. Robin, *Le calendrier*.

52 Chr. Robin, *Les inscriptions*, p. 331.

nous paraît limitée.<sup>31</sup> Son explicité<sup>32</sup>, au contraire, a une valeur plus grande. Il donne la date de la *Lettre G* (le mois de Tammūz de l'an 830 de l'ère d'Alexandre le Grand), qui nous permet de fixer à 518 apr. J.-C. l'année des martyres des chrétiens himyarites à Najrān,<sup>33</sup> ce qui est totalement en accord avec l'évidence intrinsèque dans *The Book*.<sup>34</sup> Vu ces données, nous sommes d'avis que les martyres des chrétiens himyarites à Najrān se sont déroulés en novembre 518 apr. J.-C. et que le zéro chronologique de l'ère de mbḥd bn 'bḥd tombe en 115 av. J.-C.<sup>35</sup>

L'inscription MAFRAY al-Mi'sāl 2 nous montre un décalage de 184 ans entre l'ère de mbḥd bn 'bḥd et celle de 'b'ly. Par conséquent l'ère de 'b'ly débuta en 69 apr. J.-C. Quant au zéro chronologique de cette ère, nous formulons l'hypothèse de son identité avec le zéro chronologique de l'ère juive de la destruction du Second Temple à Jérusalem, qui tombe en 69/70 apr. J.-C.<sup>36</sup>

L'inscription CIH 46 provenant de Yakār, datée de 385 de l'ère de mbḥd bn 'bḥd, fut rédigée sous le règne de YSRm YHN'M et son fils ŠMR YHR'Š. L'inscription RES 4196, de provenance inconnue, datée de 316 de l'ère de nbṭ, fut rédigée sous le même règne.<sup>37</sup> L'inscription MAFRAY al-Mi'sāl 5 provenant d'al-Mi'sāl est datée de 196 d'une ère non précisée et fut rédigée sous le règne de YSRm YHN'M.<sup>38</sup> Chr. Robin et M. Bāfaqih ont raisonné à juste titre que ce texte est daté d'après l'ère de 'b'ly<sup>39</sup> et donc de 265/66 apr. J.-C. Suivant le texte CIH 46, daté du mois de dḥmhltn<sup>40</sup> 385 de l'ère de mbḥd bn 'bḥd, YSRm YHN'M et son fils ŠMR YHR'Š régnaient en corégence en 270 apr. J.-C.<sup>41</sup> Cette corégence dura au moins jusqu'en 396 de l'ère de mbḥd bn 'bḥd,<sup>42</sup> donc 281 apr. J.-C., mais suivant l'inscription 'Abd Allāh-Yaman 13 provenant d'al-Mi'sāl<sup>43</sup> – rédigée au mois de dḥm'n 409 d'une ère non spécifiée, qui est pourtant sans aucun doute

31 Cf. J. Ryckmans, *A Confrontation*.

32 I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 63, Pl. IX.B, 44-45.

33 En admettant que le zéro chronologique de l'ère d'Alexandre le Grand (i.e. l'ère séleucide. cf. note 24) tombe le 1 Tišrīn 311 av. J.-C. (cf. note 18).

34 Cf. I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 235.

35 Vu les dates de 15 et 20 Tišrīn II qui se trouvent dans la *Lettre G* et peuvent être correctes seulement pour l'an 522 apr. J.-C. (cf. les notes 23 et 27), on pourrait considérer l'année 111 av. J.-C. comme le zéro chronologique de l'ère de mbḥd bn 'bḥd. A juste titre J. Ryckmans, *Le début de l'ère himyarite a-t-il coïncidé avec une éclipse de soleil?*, dans *Bibliotheca Orientalis*, 18, 1961, p. 220, a rejeté l'identification éventuelle de l'ère de Sidon qui débute en 111 ou 110 av. J.-C. [voir pour cette dernière année comme le zéro chronologique de cette ère F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*, III. Band, Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung), 1914, p. 46-47] comme possible identique à l'ère de mbḥd bn 'bḥd. Suivant G. F. Hill, *Catalogue of the Greek Coins of Phoenicia*, London, 1910, p. 350-357, l'ère de Sidon tomba en désuétude en 218/19 apr. J.-C. Etant donné que l'inscription MAFRAY al-Mi'sāl 2, datée de 363 de l'ère de mbḥd bn 'bḥd (i.e. 248 apr. J.-C.), est le premier texte qui mentionne cette ère, toute identification de l'ère de Sidon avec l'ère de mbḥd bn 'bḥd est exclue. Voir pour un compte-rendu des anciennes théories sur le zéro chronologique de l'ère de mbḥd bn 'bḥd H. von Wissmann, *Ōphir und Hawila*, dans *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband 12, Stuttgart (Alfred Druckenmüller Verlag), 1970, les colonnes 929-932.

36 Cf. E. Mahler, *Handbuch*, p. 149-153. Voir pour les limites du zéro chronologique de l'ère de 'b'ly Chr. Robin, *Les inscriptions*, p. 332. Cf. à cet égard pour l'ère de la destruction du Second Temple à Jérusalem E. Mahler, *Handbuch*, p. 159.

37 Nous devons cette date à M. Yūzō Shitomi (communication personnelle du 10 février 1985).

38 Voir pour cette inscription inédite Chr. Robin, *Les inscriptions*, p. 327.

39 Chr. Robin – M. Bāfaqih, *Deux nouvelles inscriptions*, p. 76.

40 Voir pour cette leçon A. F. L. Beeston, *New light on the Himyaritic calendar*, dans *Arabian Studies*, 1, 1974, p. 2.

41 Voir pour l'ordre des mois himyarites et leur équivalent dans le calendrier solaire syrien A. F. L. Beeston, *New light*, p. 2; Chr. Robin, *Le calendrier himyarite: nouvelles suggestions*, dans *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 11, 1981, p. 43-53, et ci-dessous, p. \*\*\*.

42 Voir CIH 448 + Hakir 1, daté au mois de dḥyẓn 396 de l'ère de mbḥd bn 'bḥd.

43 Yūsuf 'Abd Allāh, *Mudawwanat al-nuqūṣ al-yamaniyya al-qadīma*, dans *Dirāsāt Yamaniyya*, 3, octobre 1979 (Dū'l-Qa'da 1399), p. 45-50 de la partie arabe.

en 115 av. J.-C. Récemment A. F. L. Beeston a repoussé la solution d'I. Shahīd, lui préférant celle d'A. Moberg.<sup>16</sup>

Examinons les données chronologiques des documents publiés par A. Moberg et I. Shahīd.<sup>17</sup> Toutes les dates dans *The Book* sont intrinsèquement cohérentes et elles sont correctes pour l'an 518 apr. J.-C.<sup>18</sup> Les dates, au contraire, qui se trouvent dans la *Lettre G* sont intrinsèquement incohérentes et diffèrent, en outre, de celles dans *The Book* tant dans leur valeur numérique que par les événements qu'elles fixent.

Dans *The Book* l'église de Najrān est réduite en cendres un mardi et le mercredi suivant.<sup>19</sup> Vu la grande lacune après la page 22b dans *The Book*,<sup>20</sup> vu le martyre d'un inconnu le dimanche 25 Tīšrīn II<sup>21</sup> et la mission reçue de Masrūq par Dū-Yazan le lundi 26 Tīšrīn II de rassembler les épouses de ceux qui avaient subi le martyre le vendredi précédent,<sup>22</sup> il faut que, suivant *The Book*, le mardi susdit soit le 20 Tīšrīn II et que le mercredi précité soit le 21 Tīšrīn II. Dans la *Lettre G* l'église de Najrān est réduite en cendres le 15 Tīšrīn II.<sup>23</sup> Suivant la même lettre, les femmes de condition libre ont subi le martyre un mercredi du mois de Tīšrīn II en 835 de l'ère d'Alexandre le Grand (i.e. de l'ère séleucide).<sup>24</sup> Dans *The Book* le même événement a lieu le lundi 26 Tīšrīn II.<sup>25</sup> Cependant ce mercredi de la *Lettre G* contraste avec le passage de la même lettre où cet événement est fixé le vendredi suivant.<sup>26</sup> RHW, sa fille AWMH et sa petite-fille RHW ont subi le martyre le dimanche 20 Tīšrīn II dans la *Lettre G*,<sup>27</sup> le surlendemain après que les femmes de condition libre et les servantes eurent subi le même sort,<sup>28</sup> et le mercredi (28) Tīšrīn II dans *The Book*,<sup>29</sup> le surlendemain également après que les femmes de condition libre eurent subi le martyre.<sup>30</sup>

Vu ces contradictions dans les dates du récit de la *Lettre*, la valeur chronologique de ce récit

Storica), Roma (Accademia Nazionale dei Lincei), 1974, p. 107-116; Chr. Robin, *Judaïsme et christianisme en Arabie du Sud d'après les sources épigraphiques et archéologiques*, dans *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 10, 1980, p. 85.

- 16 A. F. L. Beeston, *The dilemmas of the Himyarite era*, Paper read at the Sixteenth Seminar for Arabian Studies held at Oxford, July 20-22, 1982 (summary); A. F. L. Beeston, *communication personnelle à A. J. Drewes*, juillet 1983; cf. J. Ryckmans, *Un cas d'impunité dans les inscriptions sud-arabes*, dans J. Quaegebeur éd., *Studia Paulo Naster Oblata*, II, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 13, Leuven (Peeters), 1982, p. 209-210.

- 17 Nous citerons désormais l'ouvrage d'I. Shahīd sous l'abréviation *Lettre G*.

- 18 Etienne finit *The Book* le mardi 10 Nisan 1243 de l'ère séleucide (cf. A. Moberg, *The Book*, p. xxi). Cette date est correcte si nous fixons le zéro chronologique de l'ère séleucide le 1 Tīšrīn 311 av. J.-C. (voir aussi pour cette fixation du zéro chronologique de l'ère séleucide E. Mahler, *Handbuch der jüdischen Chronologie*, Leipzig (Buchhandlung Gustav Fock G. m. b. H.), 1916, p. 138). Si nous supposons que les dates qui se trouvent dans *The Book* (tant les jours de la semaine que le quantième du mois) sont correctes, il faut qu'elles tombent en 518 apr. J.-C., ou en 529 apr. J.-C., mais personne n'admet cette date pour les martyres des chrétiens himyarites à Najrān (cf. A. Moberg, *The Book*, p. lviii, et I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 235).

- 19 A. Moberg, *The Book*, p. cxii (p. 19a).

- 20 *Ibid.*, p. cxiv.

- 21 *Ibid.*, p. cxv (p. 23a).

- 22 *Ibid.*, p. cxvii (p. 25b-26a).

- 23 I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 49, Pl. IV.A, 31-40. Il faut que cette date tombe un mardi (cf. I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 236-237). Ce n'est qu'en 522 apr. J.-C. que le 15 Tīšrīn II tombe un mardi et pas en 523 apr. J.-C.

- 24 *Ibid.*, p. 54, Pl. VI.A, 8-12. Voir pour l'identification de l'ère d'Alexandre le Grand avec l'ère séleucide E. Mahler, *Handbuch*, p. 144-146.

- 25 A. Moberg, *The Book*, p. cxxi (p. 30a).

- 26 I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 57, Pl. VII.A, 10-12.

- 27 *Ibid.*, p. 60, Pl. VIII.B, 33-35. Ce n'est qu'en 522 apr. J.-C. que le 20 Tīšrīn II tombe un dimanche et pas en 523 apr. J.-C. Cf. I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 237, n. 1 et note 23 ci-dessus.

- 28 Cf. note 26.

- 29 A. Moberg, *The Book*, p. cxxxi (p. 43b).

- 30 *Ibid.*, p. cxxviii (p. 38a); cf. *ibid.*, p. cxxi (p. 30a).

aussi du point de vue de l'astronomie, l'auteur étant conscient de l'expression suivante de M. P. Hatch "no calendar has yet been devised by man which was not dependent to some degree upon celestial observations."<sup>7</sup>

*Les zéros chronologiques respectifs des ères de mbḥḍ bn 'bḥḍ, de 'b'ly et de nbṭ*

L'inscription MAFRAY al-Mi'sāl 2 provenant d'al-Mi'sāl est datée de 179 de l'ère de 'b'ly et de 363 de l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ.<sup>8</sup> Par conséquent nous trouvons un décalage de 184 ans entre ces deux ères. Si nous pouvons fixer le zéro chronologique d'une de ces deux ères, le zéro chronologique de l'autre ère suivra directement de la fixation du zéro chronologique de la première ère. A notre avis nous pouvons fixer le zéro chronologique de l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ et par conséquent celui de l'ère de 'b'ly.

Les mois de ḏqyzn et ḏmḍr'n (juin et juillet) 633 de l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ (Ry 508 provenant de Kaukab, daté du mois de ḏqyzn, Ry 507 et Ja 1028,<sup>9</sup> tous les deux provenant de Ḥimā, datés du mois de ḏmḍr'n) sont certainement les mois d'été antérieurs aux martyres des chrétiens ḥimyarites à Najrān, qui se sont déroulés en novembre.<sup>10</sup> Mais en quelle année de l'ère chrétienne?

Pour fixer cette année, deux solutions ont été proposées. La première est d'A. Moberg, qui a publié en 1924 *The Book of the Himyarites, Fragments of a hitherto unknown Syriac Work*.<sup>11</sup> Malgré les données chronologiques dans *The Book*,<sup>12</sup> A. Moberg a daté les martyres des chrétiens ḥimyarites à Najrān de 523 apr. J.-C.<sup>13</sup> Vu les données des inscriptions Ry 507-508 et Ja 1028, cette date implique que le zéro chronologique de l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ tombe en 110 av. J.-C. En 1971 I. Shahīd a publié *The Martyrs of Najrān: New Documents*.<sup>14</sup> Dans ce livre, I. Shahīd a proposé la deuxième solution, en fixant les martyres des chrétiens ḥimyarites à Najrān en 518 apr. J.-C.<sup>15</sup> Cette date implique que le zéro chronologique de l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ tombe

technique: "Die Lehre von der Beschaffenheit der verschiedenen Jahrformen und von den inneren Einrichtungen des Jahres bei den einzelnen Völkern heisst die technische Chronologie."

- 7 M. P. Hatch, *An Astronomical Calendar in a Portion of the Madrid Codex*, dans A. F. Aveni (ed.), *Archaeoastronomy in Pre-Columbian America*, Austin and London (University of Texas Press), 1975, p. 283.
- 8 Chr. Robin – M. A. Bāfaqīh, *Aḥammīyyat nuqūṣ jabal al-Mi'sāl*, dans Raydān, 3, 1980, p. 13, 17-18 de la partie arabe; cf. Chr. Robin, *Les inscriptions d'al-Mi'sāl et la chronologie de l'Arabie méridionale au IIIe siècle de l'ère chrétienne*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1981, p. 323. Les deux dates se trouvent aux lignes 14-15 de l'inscription.
- 9 Quand la référence aux inscriptions citées n'est pas donnée, comme ici pour Ry 507-508 et Ja 1028, on se reportera à A. Avanzini, *Glossaire des inscriptions de l'Arabie du Sud 1950-1973*, I, Istituto di Linguistica e di Lingue orientali, Università di Firenze, *Quaderni di semitistica*, 3, 1977.
- 10 Nous devons cette date à M. Yūzō Shitomi (communication personnelle du 10 février 1985).
- 11 A. Moberg, *The Book of the Himyarites, Fragments of a hitherto unknown Syriac Work*, *Skrifter utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund, Acta Reg. Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis*, VII, Lund (C. W. K. Gleerup) – London (Humphrey Milford-Oxford University Press) – Paris (Edouard Champion) – Leipzig (O. Harrassowitz), 1924.
- 12 Voir ci-dessous. Cf. I. Shahīd, *The Martyrs of Najrān: New Documents*, *Subsidia Hagiographica*, 49, Bruxelles (Société des Bollandistes), 1971, p. 236, n. 1.
- 13 A. Moberg, *The Book*, p. lviii: "For in the year 523 A.D., which, no doubt is the year of these incidents. . ." (i.e. les martyres des chrétiens ḥimyarites à Najrān).
- 14 Cf. note 12.
- 15 I. Shahīd, *The Martyrs*, p. 235-242. Cf. le compte-rendu de ce livre par W. W. Müller, dans *Oriens Christianus*, 58, 1974, p. 188-189; P. Devos, *Quelques aspects de la nouvelle lettre, récemment découverte, de Siméon de Bêth – Aršām sur les martyrs ḥimyarites*, dans *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972)*, *Accademia Nazionale dei Lincei*, Anno 371-1974, *Problemi Attuali di Scienza e di Cultura*, *Quaderno N. 191*, I (Sezione

# Vers le Zérotage Définitif des Ères Préislamiques en Arabie du Sud Antique

P. J. M. NIESKENS

Leiden (Pays-Bas)

## Introduction

Les inscriptions provenant de l'Arabie du Sud antique nous montrent deux systèmes principaux de datation. Le premier est de nature éponyme<sup>1</sup> et se fonde sur une conception cyclique du temps.<sup>2</sup> Le second consiste en quatre différentes ères, qui se nomment respectivement l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ, qui s'appelle aussi l'ère ḥimyarite,<sup>3</sup> l'ère de 'b'ly, l'ère de nbṭ et l'ère de bkrn bn 'mrt.<sup>4</sup> Quant à leur forme, ce sont des progressions arithmétiques, indiquant ainsi une conception linéaire du temps.<sup>5</sup>

L'étude présente veut fixer les zéros chronologiques respectifs des ères de mbḥḍ bn 'bḥḍ, de 'b'ly et de nbṭ, partant d'une relation fixe entre eux. Puis nous voulons trouver la base de ces trois différentes ères sous l'angle de la chronologie technique<sup>6</sup> et dans le cas de l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ

1 Voir pour le système de datation par des magistrats éponymes A. G. Lundin, *Gosudarstvo mukarribov Saba' (sabejskij èponimat)*, Moskva (Izdatel'stvo "Nauka"), 1971. Ce livre est pour le moment l'analyse la plus détaillée de ce système de datation. Voir pour quelques observations critiques sur certaines conclusions chronologiques d'A. G. Lundin, J. Ryckmans, *Les inscriptions anciennes de l'Arabie du Sud: points de vue et problèmes actuels*, Conférence prononcée à la société "Oosters Genootschap in Nederland" le 15 mars 1973, *Oosters Genootschap in Nederland*, 4, Leiden (E. J. Brill), 1973, p. 97.

2 Voir A. G. Lundin, *Gosudarstvo*, p. 65 et p. 285 du résumé français. Cf. en outre Chr. Robin, *Le calendrier himyarite: nouvelles suggestions*, dans *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 11, 1981, p. 43. Nous abondons dans le sens de Chr. Robin, qui a écrit: "Le changement d'éponyme a certainement pour fonction de rétablir périodiquement une harmonie idéale qui a tendance à se dégrader au fil des jours" (*ibid.*). Cf. H. Hubert, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, Paris (Imprimerie Nationale), 1905 et W. E. van Wijk, *De ontwikkeling der tijdrekenkunde van hulpvak tot zelfstandige wetenschap*, Inhoud van een openbare les uitgesproken bij de aanvaarding zijner werkzaamheid als privaatsdocent voor de mathematische en technische tijdrekenkunde aan de Universiteit te Leiden op Woensdag 8 October 1924 . . . , Rotterdam (W. L. & J. Brusse's Uitgeversmaatschappij), 1924, p. 20-22.

3 G. Ryckmans, *Chronologie sabéenne*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1943, p. 238-239, a été le premier à identifier l'ère de mbḥḍ bn 'bḥḍ avec l'ère sabéenne, qu'A. G. Lundin, *K voprosu o xronologii Xym'jaritskix nadpisej*, dans *Palestinskij Sbornik*, 3 (66), 1958, p. 98-106 (passim), a dénommée l'ère ḥimyarite et pas J. Ryckmans, comme Chr. Robin, *Le calendrier himyarite: nouvelles suggestions*, dans *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 11, 1981, p. 49, n. 2, le pense.

4 Voir pour cette ère le graffiti Nāji 1, les lignes 6-9, que Chr. Robin – M. Bāfaqih, *Deux nouvelles inscriptions de Radmān datant du IIe siècle de l'ère chrétienne*, dans *Raydān*, 4, 1981, p. 84-85, ont partiellement publiées. Comme Chr. Robin et M. Bāfaqih l'observent, aucun indice ne nous permet de fixer le zéro chronologique de cette ère (Chr. Robin – M. Bāfaqih, *Deux nouvelles inscriptions*, p. 85). C'est pourquoi nous n'accorderons aucune attention à cette ère dans cet article.

5 Cf. Chr. Robin, *Le calendrier*, p. 43.

6 F. K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Das Zeitrechnungswesen der Völker*, I. Band, Leipzig (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung), 1906, p. 3, donne la définition suivante de la chronologie

informed me about the newly discovered inscription containing two more references of *krwm* even before the publication of the photograph. It was the intention of this paper, to elucidate and to give the reasons for the translation of *krwm* by a proper noun which is most probably the name of a deity. After all the arguments given in favour of the new translation, a rendering of *krwm* by “pit (for trapping game)” seems no longer to be justified.

preted satisfactorily. It is, however, undisputed, that the first two syllables in the name mentioned last, A-tar-qu-ru-ma-a, contain the name of the god 'Athtar. T. Fahd<sup>49</sup> has proposed seeing in the second component of the name the place-name Qarmā, a village in an oasis in the Yamāma, which later on was inhabited by the Banū Tamīm. This suggestion is, however, not very convincing and is only founded on the similarity of the names. It seems to be more plausible, to recognise in Atarqurumā a double deity, which has its correspondence in Old South Arabic 'ttr/wkrwm; if this equation should hold true, this would argue in favour of a vocalisation *kurūm*. Also from a chronological point of view the combination of this Early North Arabian with the Old South Arabian deity would fit very well. Not only the inscription, which is treated here for the first time, and the text RES 4177 are, as we have seen, to be fixed relatively early, but also the fragmentary report on military campaigns and building activities RES 3946 is in the opinion of H. von Wissmann<sup>50</sup> to be assigned to the same ruler as RES 3945, namely Karib'il Watar bin Dhamar'alīy, who is probably to be equated with the same Karibilu, who in the year 685 sent presents to the Assyrian king Sennacherib. Only the text Ry 544, which was set up by Dhamar'alīy Dhariḥ, king of Saba' and Dhū-Raydān, in the first century A.D., originates from a much later time. The archaic expression for the hunt of 'Athtar and Karwam (*šyd/'ttr/wkrwm*) in the inscriptions mentioning a ritual hunt has perhaps survived until later times when the deity Karwam had already disappeared from the Old South Arabian pantheon.

The text of the newly discovered inscription which has been already given above, is to be translated as follows:

#### Schmidt/Mārib 23

(1) Yitha'amar Bayyin, the son of Sumhu'alīy, Mukarrib of Saba', has erected the stela (2) of 'Athtar and Karwam, when he performed the hunt of Karwam. The latter part of the second line could also be rendered: "when he hunted the game of Karwam"; *šd/šyd* could thus be understood like Hebrew *šūd šayid* "to hunt game" in the tale of the blessing of Isaac for his first-born in the Old Testament.<sup>51</sup> The hunted animals were more probably antelopes or gazelles and not ibexes. The antelope was the animal sacred to the god 'Athtar, which is also indicated by the figure of a head of an antelope beside the inscription. From the very brief and formula-like text it can, however, not be concluded, what the difference was between the hunt of 'Athtar and the hunt of Karwam or, respectively, between the game of 'Athtar and the game of Karwam.

After what has been said before it seems appropriate, to give a new translation of the inscription, the text of which was communicated at the beginning of this article:

#### RES 4177

(1) Yitha'amar Bayyin, the son of Sumhu (2) 'alīy, Mukarrib of Saba', has erected (3) the stela of the (i.e. at the) two (mountain-)passages of Nawāmum, when he performed (4) the hunt of 'Athtar and Karwam (or: when he hunted the game of 'Athtar and Karwam).

In our *Sabaic Dictionary* under *krw-m*<sup>52</sup> the supposed meaning "feast, festival (hunt)" has no longer been accepted under *krw-m* on page 79. There are, however, two translations proposed, namely *nomen proprium* followed by the siglum Mü for Müller and the alternative rendering "pit (for trapping game)". The first entry was made possible, because Jürgen Schmidt had kindly

49 *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire*. Paris 1968, p. 144, n. 4.

50 *Die Geschichte von Saba' II*, p. 153ff.

51 Genesis 27:5.

52 cf. T. M. Johnstone: *Harsüsi-Lexicon*. London 1977, p. 70.



Arabic dialects of present-day Yemen numerous examples can be found in which a singular of the type *fa'il* forms a plural of the type *fī'wal*.<sup>39</sup>

(2) A connexion with Ethiopic *keramt* "rainy season", Tigre *karam*,<sup>40</sup> Eastern Gurage *kārm* and further forms in a number of other Semitic languages of Ethiopia<sup>41</sup> with the same meaning could give a hint, that the name in question designates a deity or a manifestation of the God 'Athtar, which grants the fertility-donating rain.

(3) An explanation of the name *krwm* could also be given by the etymological connexion with Arabic *karm*, plural *kurūm*, "vine, vineyard", which is likewise attested in Ugaritic *krm*, Hebrew *kārām* and Aramaic *karmā* as "vine" or "vineyard". The word *karm*, however, does not seem to be attested in this meaning in the southern part of the Arabian Peninsula in ancient times; in the Modern South Arabic Mehri-language *karmaim* is a word for "mountain",<sup>42</sup> which in its meaning comes close to Akkadian *karmu(m)* "barren hill".<sup>43</sup>

(4) According to the Akkadian verb *karāmu(m)* "to hold, to hold back",<sup>44</sup> which is probably to be connected with Tigre *karma* "to detain, to interrupt"<sup>45</sup> the deity *krwm* could be explained as a deity that averts evil, as a *deus averruncus*.

Not only the meaning of the name cannot be determined with certainty, it must also remain undecided, whether the god *krwm* is an independent deity, or perhaps even a goddess paired off with the god 'Athtar, or a manifestation of the god 'Athtar. Since there obviously existed a connexion between the performance of the ritual hunt and the supplication for rain,<sup>46</sup> one is most inclined, to see in Karwam a manifestation of 'Athtar from which the benefaction of rain was implored.

The newly discovered Old South Arabian deity may perhaps shed light on the name of a god which has been transmitted from the northern part of the Arabian Peninsula from ancient times. According to a cuneiform text the Assyrian king Asarhaddon (681-669) restored the cult of some Arabian deities by returning their statues to Adumatu, i.e. Dūmat al-Jandal, which his father Sennacherib (704-681) had carried off from that oasis. The Early North Arabian names of these five deities are rendered only rather inadequately in the cuneiform script and are written as follows: Atarsamāin, Dāa, Nuḥāa, Ruldāu, Abirillu and Atarqurumā.<sup>47</sup> While Atarsamāin can be easily explained as 'Athtar Samāy, i.e. 'Athtar of heaven, and Dāa might be equated with *d'y*, Da'ay, which occurs as theophoric element in personal names in graffiti from the Arabian Peninsula,<sup>48</sup> and while in Nuḥāa and Ruldāu have long been recognised the Thamudic deities Nuhay and Ruḏāyu, the remaining names Dāa, Abirillu and Atarqurumā could hitherto not be inter-

39 cf. the list given by al-Qaḍī Ismā'il al-Akwa' in his article "Al-Luḡāt al-yamāniyya al-qadīma wa-madā šilatihā wa-irtibāṭihā bil-luḡa al-'arabiyya al-fuṣḥā wa-mā lahā min ḥaṣā'is infaradat bihā", in *Raydān. Journal of Ancient Yemeni Antiquities and Epigraphy*, Vol. 4 (1981), p. 16 of the Arabic pagination.

40 cf. E. Littmann and Maria Höfner: *Wörterbuch der Tigrē- Sprache*. Wiesbaden 1962, p. 398. 41. cf. W. Leslau: *Etymological Dictionary of Gurage*, Vol. III, p. 349.

41 cf. W. Leslau: *Etymological Dictionary of Gurage*, Vol. III, p. 349.

42 cf. T. M. Johnstone: *Harsūsi-Lexicon*. London 1977, p. 70.

43 cf. W. von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 449.

44 *Ibid.*, p. 446.

45 cf. E. Littmann and Maria Höfner: *Wörterbuch der Tigrē- Sprache*, p. 397.

46 cf. R. B. Serjeant: *South Arabian Hunt*, p. 36f.

47 cf. R. Borger: *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*. Graz 1956 (*Archiv für Orientforschung*, Beiheft 9), p. 53; *ANET*, p. 291.

48 A suggestion made and kindly communicated to me by Dr. E. A. Knauf; e.g. 'bdd'y, 'Abdda'ay, Jamme 2806, from the region of Qaryat al-Fa'w, and d'yī', Da'ayatha', from Bīr Awban in Northern Yemen; cf. W. W. Müller: "Abyata' und andere mit yī' gebildete Namen im Frūhnordarabischen und Altsūdārabischen", in *Die Welt des Orients*, Vol. 10 (1979), p. 26.

the right side of the text there is, however, not the figure of a bucranium, i.e., of the head of a bull, as the text below the photograph says, but more likely, as it seems to me, the figure of a head of an antelope, the animal which was sacred to the god 'Athtar; on the left side of the text there is the monogram composed of the two letters *D* and *H*, which are probably an abbreviation of the name of the clan Dhū-Khalīl from which the Sabaean rulers of that time possibly descended. While the text of RES 4177 is only known from a copy by Eduard Glaser and not from a squeeze which could be utilized for the palaeography of the inscription, the photograph of the newly discovered epigraphic document offers a testimony of the script, which can be compared to the script of the inscription which was published by G. Garbini<sup>33</sup> and which reports on the building of a wall of the town of Mārib. H. von Wissmann in his posthumous work<sup>34</sup> had, however, to admit, that that official document from the time of Yitha'amar Bayyin bin Sumhu'alīy is in a sharp palaeographical contrast to the rock-inscriptions, which were probably engraved under the same Yitha'amar. Yet, for various reasons he was inclined to identify this Yitha'amar Bayyin bin Sumhu'alīy with the Sabaean It'amra, who around the year 715 B.C. paid tribute to the Assyrian king Sargon II<sup>35</sup> Consequently the reign of this South Arabian ruler would have to be fixed in the last quarter of the 8th century B.C. and the two hunting inscriptions would belong to the earliest Sabaic inscriptions. The text of the newly discovered hunting inscription was given in a supplementary entry by the editor in H. von Wissmann's work;<sup>36</sup> it was, however, not translated and commented upon. The text of the inscription, which bears the siglum Schmidt/Mārib 23, runs as follows:

(1) *yf'mr/byn/bn/smh'ly/mkrb/sb'/qf/qy* (2) *ff'ttr/wkrwm/ywm/šyd/krwm*.

This inscription gives us two more examples of the noun *krwm*, the meaning of which was hitherto contested. While the passage *ywm/šd/šyd/krwm* already occurs in RES 3946/7, the combination *qyff'ttr/wkrwm*, in which 'ttr and *krwm* as two genitival qualifiers are dependent on the noun *qyf*, is hitherto not attested. The noun *krwm* used in parallel to 'Athtar shows in all probability that *krwm*, too, is the name of a deity. It is hardly necessary to adduce examples from the epigraphic sources, in which a stela (*qyf*) is set up for a deity or dedicated to a deity. There are, admittedly, inscriptions from the early Sabaean time which report that a mukarrib has erected a stela on the occasion of a ritual meal or a ritual assembly,<sup>37</sup> but, as was explained before, the meaning "feast, banquet" for *krwm* no longer comes into consideration; a rendering of *qyf/krwm* by "stela of a pit" is likewise out of the question.

If it is the case that *krwm* is the name of a deity, the root of the word is much more likely *krm* than *krw* with added mimation. The vocalization Karwam used by me is, of course, purely hypothetical and only intends to make the name readable; one could just as well accept the forms Kirwam or Kurūm. For an interpretation of the name various possibilities can be taken into consideration:

(1) Compared with the Arabic adjective *karīm*, which belongs to the verb *karuma* "to be noble, to be generous", the meaning of the name could be "noble, distinguished, generous", as *karīm* is used of God.<sup>38</sup> In this case *krwm* could be interpreted as plural-form *kirwam*, since in the

33 "Un nuovo documento per la storia dell' antico Yemen", in *Oriens Antiquus*, Vol. 12 (1973), p. 143-163.

34 *Die Geschichte von Saba' II. Das Grossreich der Sabäer bis zu seinem Ende im frühen 4. Jh. v. Chr.* Ed. by W. W. Müller. Wien 1982 (Sitzungsberichte der "Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Vol. 402).

35 cf. ANET, p. 285f.; *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Ed. by O. Kaiser. Vol. I.4. *Historisch-chronologische Texte I*. Gütersloh 1984, p. 380, 383.

36 *Die Geschichte von Saba' II*, p. 103, n. 79.

37 e.g. Lundin 16 + CIH 367,1-2: *mkrb/sb'/bny/qyff'lmhw*.

38 cf. *Qur'ān*, Surah 27:40, 44:49.

guesses at its true sense. One suggestion, first hazarded by Mahmoud Ghul, was, that *šyd/krwm* may be the hunt of the game-bird *karawān*, which he did not try to identify. The WKAS<sup>25</sup> determines *karawān*, plural-forms *kirwān* and *karāwīn*, as a variety of curlew, plover; the supposed plural-form *karā*, which is adduced by Serjeant<sup>26</sup> on the authority of the *Tāj al-‘arūs* as fitting to Epigraphic South Arabic *krwm*, is, however, according to the WKAS nothing else but a shortening of the singular-form *karawān* conditioned by rhyme. As an alternative suggestion Serjeant referred to the Arabic verb *karā* which can mean, when applied to a she-camel, a certain way of running, and he thought, it might perhaps designate a special type of festal riding in circles after a successful hunt had been accomplished. While the first proposal did not seem very convincing, the second is even less acceptable. A further meaning is given to *krwm* by J. C. Biella,<sup>27</sup> when she writes under the heading *krwm*: “ritual hunt; or, feast, banquet”. This indication, however, is not entirely in accordance with the following entry, where *šyd/ṭṭr/wkrwm* in RES 4177,4 is translated by “the ritual hunt of the god ‘Athtar and the *krw*-hunt/feast”. Here at any rate *šyd* is rendered by “ritual hunt”, whereas two alternatives are given in the etymological part for *krwm*, namely Arabic *karā* “dig a pit (for snaring game)”, which, by the way, never occurs in this specialized meaning, or Akkadian *karû* “entertain; feast” and Hebrew *kārāh* “give a banquet”.

At this point it finally must be remarked that the meaning “feast, banquet”, which was accepted for Old South Arabic *krw(-m)*, is not supported by any etymology. Already earlier it was proven how questionable Arabic *akrā* was, which was adduced in this connexion. A glimpse into the *Akkadisches Handwörterbuch*<sup>28</sup> shows, that the Akkadian noun for “banquet” must correctly be written *qerītu(m)*, which belongs to the verb *qerû(m)* “to call, to invite”. The Semitic root hidden behind this is, as can be easily suggested, *qr’*. If there existed an Epigraphic South Arabic correspondence to Akkadian *qerītu*, one would expect a form *qr’t*. The quotation of Biblical-Hebrew *kērāh* “banquet” and of the verb *kārāh* “to give a banquet”, which occurs in the same sentence<sup>29</sup> and which is probably derived from the noun, is in this connexion extremely dubious. W. von Soden has recently pointed out<sup>30</sup> that Hebrew *kārāh* III cannot be connected with Akkadian *qerû(m)* because of the different initial sound and because of the divergent meaning. Since the translation of the hapaxlegomenon *kērāh* is anyhow only founded on its connexion with Akkadian *qerītu(m)*, he considers, whether in the biblical passage under consideration *kērāh* could be a designation for foodstuffs and the verb *kārāh* could simply mean “to buy”; on this assumption the entry of a root *kārāh* III should be cancelled. L. Koehler and W. Baumgartner<sup>31</sup> still give under *krh* III as etymological parallel Old South Arabic *krwm* “festive or cultic meal”, but this is by no means justified.

By a lucky chance an Old Sabaic inscription consisting of two bustrophedon lines was very recently found, which was set up by the same ruler as the text RES 4177 and in which likewise a ritual hunt is mentioned. The inscription is engraved on a + squared limestone and was discovered in the centre of the middle part of the ancient northern oasis of Mārib in 1980 by the Yemen-Expedition of the German Archaeological Institute conducted by Professor Jürgen Schmidt. A photograph of the object is given in *Archäologische Berichte aus dem Yemen*.<sup>32</sup> On

25 Vol. 1, p. 159.

26 *South Arabian Hunt*, p. 111, n. 377.

27 *Dictionary of Old South Arabic. Sabaean Dialect*. Chico, California 1982 (Harvard Semitic Studies, No. 25), p. 252.

28 W. von Soden: *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden 1965 ff., p. 917.

29 2 Kings 6:23.

30 “Zum hebräischen Lexikon”, in *Ugarit-Forschungen*, Vol. 13 (1981), p. 162.

31 *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Third edition. Revised by W. Baumgartner. Installment II. Leiden 1974, p. 473. 32. Vol. 1 (1982) on plate 33c.

32 Vol. 1 (1982) on plate 33c.

entertain” and to the Hebrew hapaxlegomenon *kērāh* “feast, banquet”<sup>13</sup> which at that time already had been considered to be a loan-word from Akkadian *kirētu*. At the same place<sup>14</sup> he also adduced Arabic *akrā* (from a root *krw*) “to keep a sacred vigil” (according to the Qāmūs), which he considered particularly illuminating in comparison with the above-mentioned passage, because it may derive from an earlier sense “to celebrate a sacred feast”. This supposed meaning of Arabic *akrā*, however, seems to be too uncertain to be quoted in this connexion. The WKAS<sup>15</sup> registers for *akrā* (2.) only “to delay, to postpone, to prolong (a conversation)”. In ANET<sup>16</sup> A. Jamme has chosen RES 4177 from among the Sabaean inscriptions, which were translated for this publication (Third Edition with Supplement. Princeton 1969, p. 664). The last part of the text, which is of interest for us, is rendered by him as follows: “when he hunted the hunting by ‘*ttr* and by pits”. While he thinks that N. Rhodokanakis’ translation of *krwm* by “pits” is right, he writes<sup>17</sup> that it seems possible that the word ‘*ttr* of the present text, like *krw*, might indicate “a special kind of weapon or of hunting craft without any actual relation to the star-god ‘Athtar”. This can hardly be met with approval, because it is difficult to imagine, that such an uncommon word-formation as ‘*ttr* should occur once more with a totally different meaning.

A third example for *krwm* was added to the two already quoted known epigraphic references, when F. Geukens discovered the rock-inscription at the Naqīl Šīgā’ on the route which leads from Šan‘ā’ to Mārib. The text was published by G. Ryckmans under the siglum Ry 544,<sup>18</sup> and the passage *ywm/šyd/šyd/’ttr/wkrwm* was translated by him “when he hunted the game of ‘Athtar and of pitfalls”. Maria Höfner too<sup>19</sup> gave preference to Beeston’s comprehension of *krwm* and deliberated whether one should think of a cultic community meal following the ritual hunt, taking account of Akkadian *karū* “to entertain, to give hospitality to”. While she had earlier supported the translation of *krwm* by “pitfall”, she now considered this interpretation less probable. A. G. Lundin too<sup>20</sup> followed this new rendering in translating the passage in question from RES 4177 by “when he accomplished the festive hunt of ‘Athtar”. In his extensive article on the ritual hunt<sup>21</sup> J. Ryckmans gave a characterisation of the ritual hunt and dealt with the inscriptions connected with this theme. In discussing the meaning of *krwm*<sup>22</sup> he argued in favour of the translation of Rhodokanakis; he was, however, of the opinion, that *krwm* could have designated archaeologically attested stone structures above the ground into which the animals were driven during the hunt and from which they could not escape. In his book on the hunt in South Arabia,<sup>23</sup> which contains a lot of material about the survival of pre-Islamic customs, especially during the hunt of the ibex, R. B. Serjeant also touches on what he refers to<sup>24</sup> as the unresolved problem of the word *krw*, which occurs in Sabaean hunting inscriptions. As according to his opinion all previous attempts to interpret this word have been speculative, he considered it appropriate to add further

13 2 Kings 6:23.

14 “The Ritual Hunt”, p. 185.

15 *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache*. Vol. I. Wiesbaden 1970, p. 159.

16 *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Ed. by J. B. Pritchard. Third Edition with Supplement. Princeton 1969, p. 664.

17 *Ibid.*, p. 664, n. 8.

18 “Inscriptions sud-arabes. Quinzième série”, in *Le Muséon*, Vol. 70 (1957), p. 109-112.

19 “Die vorislamischen Religionen Arabiens”, in H. Gese, Maria Höfner and K. Rudolph: *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*. Stuttgart 1970 (*Die Religionen der Menschheit*. Vol. 10.2), p. 332f.

20 *Gosudarstvo mukarribov Saba’*. Moskva 1971, p. 170.

21 “La chasse rituelle dans l’Arabie du Sud ancienne”, in Al- Bāhit. *Festschrift Joseph Henninger zum 70. Geburtstag am 12. Mai 1976*. St. Augustin 1976 (*Studia Instituti Anthropos*. Vol. 28), p. 259-308.

22 *Ibid.*, p. 270f.

23 *South Arabian Hunt*. London 1976.

24 *Ibid.*, p. 72.

The last third of the inscription was communicated by N. Rhodokanakis<sup>5</sup> and translated “when he performed the hunt of ‘Athtar and (the hunt) by pits”. While the hunt of ‘Athtar referred to animals, which were killed at the command of and with the weapons of this god, the hunt by pits referred to animals which were trapped by pitfalls and thus captured alive.

The complete text of the inscription was published for the first time by N. Rhodokanakis;<sup>6</sup> this text was taken over into the RES under the number 4177, without, however, any rendering. The translation of Rhodokanakis runs as follows: “Yitha‘amar Bayyin, the son of Sumhu‘aliy, priest-sovereign of Saba’, set up the stela-altar of the two gates of Nawāmum, when he performed the hunt of ‘Athtar and (the hunt) by pits”. In the hunt of ‘Athtar he saw the hunt by bow and arrows, while regarding the hunt by pits he referred to the passage in the Old Testament<sup>7</sup> “they have dug out a pit in order to catch me”, which may lead to the conclusion that pitfalls were dug out in order to trap animals. This modification of the term “hunt of ‘Athtar” becomes intelligible, because it seems difficult to imagine that on the noun *šyd*, hunt, two nouns in the genitive are dependent, of which one should designate a god (‘Athtar), the other, however, a special way of hunting (*krwm*, pit). A new rendering of the text with an only insignificantly altered translation is found in Maria Höfner and N. Rhodokanakis.<sup>8</sup> In the sparse commentary the remark is given, that the stela-altar, which was dedicated by the mukarrib of Saba’, was a cult-object erected on the occasion of a sacred hunt. The inscription is also included with a detailed commented translation in A. F. L. Beeston.<sup>9</sup> In the main he agreed with the interpretation of N. Rhodokanakis and translated the last third of the inscription by “when he hunted the hunt (or, the game) of ‘Athtar and (hunting by means of) pit-snares”. In the case of the alternative translation of *šyd* by the concrete sense of “game” beside the abstract meaning of “hunt”, A. F. L. Beeston could refer to N. Rhodokanakis,<sup>10</sup> who rendered *ywm/šd/šyd/krwm* in GI 1000 B = RES 3946,7 by “when he hunted pit-game”, a meaning which was already taken into consideration by E. Glaser. The translation of *krwm* by “pit, pitfall” was derived from the Semitic verb attested in Hebrew *kārā* and Aramaic *krā* “to hollow out, to dig (e.g. a well or a cistern)”, Arabic *karā* “to dig (a bed for a river), to dig out (earth)” and Ethiopic *karaya* “to dig a hole” which also occurs in a number of other South-Ethiopic languages, like Amharic, Harari and Gurage.<sup>11</sup> The fact, that the Semitic root for “to dig” is *kry*, i.e. a verb *tertia* *yā*, while the base of Epigraphic South Arabic *krwm* is evidently a root *tertia* *wāw*, was obviously disregarded; in Arabic there exists nevertheless a secondary form *krw* of the verbal root *kry*.

In his article on the ritual hunt<sup>12</sup> A. F. L. Beeston collected the then known inscriptions on hunting and proposed another explanation of the noun *krwm*, according to which he translated the last part of the text RES 4177 as follows: “he celebrated an ‘Athtar-hunt and a festival-(hunt)”. By this interpretation he wanted to point out that the expression *šyd/‘tr* appears to denote simply the hunting of animals sacred to ‘Athtar, whereas *krwm* indicates the festive character of such a hunt. To support his new explanation he considered it preferable, to associate the word *krwm* with the root *krw* in the sense of “feast”, referring at the same time to the Akkadian verb *karū* “to

5 *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 28 (1914), p. 112.

6 “Altsabäische Texte II”, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 39 (1932), p. 191-192.

7 Jeremiah 18:22.

8 “Zur Interpretation altsüdarabischer Inschriften”, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Vol. 43 (1936), p. 213-214.

9 *Sabaeen Inscriptions*. Oxford 1937, p. 83.

10 *Altsabäische Texte I*. Wien 1927 (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse, Vol. 206. 2), p. 83.

11 cf. W. Leslau: *Etymological Dictionary of Gurage (Ethiopic)*. Wiesbaden 1979. Vol. III, p. 347.

12 “The Ritual Hunt. A Study in Old South Arabian Religious Practice”, in *Le Muséon*, Vol. 61 (1948), p. 183-196.

# The Meaning of Sabaic KRW

WALTER W. MÜLLER

Philipps-University

In the *Sabaic Dictionary*<sup>1</sup> of which our late friend Mahmoud al-Ghul was one of the authors, there are some entries for which new translations were given which are not to be found in the previous literature. The reason for this is that, while working with the epigraphic material, we often came to conclusions different from those of earlier interpreters of the texts. There are also cases to be found in which we could not agree on a common translation and in which one of us pleaded for a rendering diverging from that of the other three colleagues. An example of this is to be met with under the root *KRW*,<sup>2</sup> where for the noun *krwm*, attested in three Sabaean inscriptions, two different translations are given, namely “pit (for trapping game)” and then, on my authority, *nomen proprium*, which would mean that it should be discarded from our Sabaic Dictionary in any case, since according to our principles proper names are not included. So far I gave no justification for inclining to take *krwm* not as a noun but as a proper name. It is the intention of this paper to explain why I was in favour of a new rendering.

When the Austrian explorer Eduard Glaser had finished his famous visit to Mārib and started to return to Ṣan‘ā‘, on the 20th April 1888, at about ten kilometres to the northnorthwest of the ancient Sabaean capital at a place named Ma‘rib, as it is still called, he copied an inscription, the last of the all together 391 texts which he had discovered in the region of Mārib. He even was of the opinion that that place was called Ma‘rib, which means “squared stone”, after the well dressed stone on which the inscription was engraved.<sup>3</sup> The squared stone, which now seems to be lost, might have been the base of a no longer existing stela. The boustrophedon-inscription consisting of four lines was given the number G1 797 and offers the following text, which later on was usually cited under its final siglum RES 4177: (1) *yṯ’mr/byn/bn/smh* (2) *‘ly/mkrb/sb’/qf* (3) *qyf/ḥlfy/nwmm/ywm/ṣd* (4) *ṣydl’ṯtr/wkrwm*. E. Glaser’s translation of the text on page 246 of his (unpublished) opus on the inscriptions which he collected is reproduced in the work of A. Grohmann,<sup>4</sup> since there is a monogram composed of the letters *D* and *H* on both sides of the inscription. According to E. Glaser’s interpretation the Sabaean ruler mentioned in the text reports the following:

He put in order the *qayf* of the two ways (or passages, or districts, or forests) of Nawāmum on the day when he hunted (ordinary) game (by shooting with arrows) for ‘Athtar (or game belonging to ‘Athtar) and (when he likewise hunted) pitfall game (i.e. when he hunted the game by means of pits).

1 A. F. L. Beeston, M. A. Ghul, W. W. Müller, J. Ryckmans: *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)*. Louvain – Beyrouth 1982 (Publications of the University of Sanaa, YAR).

2 *Ibid.* p. 79.

3 cf. Eduard Glaser, *Reise nach Mārib*. Ed. by D. H. von Müller and N. Rhodokanakis. Wien 1913 (Sammlung Eduard Glaser I), p. 92a.

4 *Göttersymbole und Symboltiere auf süd-arabischen Denkmälern*. Wien 1914 (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-hist. Klasse, Vol. 58, 1), p. 20f.

and guide the head of a neighborhood; it was used in the relation of the landlord with the village he owned. We are not exactly in the world of the “social contract”, yet the element of consent, which Levi-Strauss thinks universal, is not entirely absent. In these consultations superiors may be unilaterally presenting inferiors with demands, but they are doing so in part so that there be a clear understanding as to the negotiating position of the superior. Unlike consultations to choose leaders, such consultations were the beginning of a process of brokerage.

The need for a public display of universal consent stands in contrast to assumption of universal consent that underlays societies which claim as their basis the “*volunté generale*” and other such impersonal reifications of the social contract. It is not insignificant that voting died out in some of the Near Eastern Christian churches, especially among the Nestorians. It was inimical to the process of consultation and consensus that was central to the political and social process of Middle Eastern society in this period. In the 9th, 10th, and 11th centuries Middle Eastern society assumed that the initiative for consensus would come from above and that it would be articulated through consultation. In this system there could be no abstraction, no reification of the social contract, because the consensus was a reaction to the initiative of a specific ruler.

As a reaction to a personal initiative, it took the form of a total collective approval, for an individual's disapproval would have been a challenge to the ruler's right of initiative. In this sense, consultation is praised correctly in the political literature of the time. Besides its function at some levels for exchange of opinion and of information, it was the principal ceremonial arena for displaying the consensus without which, in the view of the *a'yan* and, possibly, even their inferiors, the social fabric would be torn apart.

eventually, improve on it. Although each lives practically alone during a good part of the year, the existence of other bands is not forgotten. Therefore, it is not enough for the band to do well; the band counts on the chief to try to do better than the others. In significant part to do better means to do economically better. The leader symbolizes and makes actual his role as the coordinator of a policy directed at the common economic welfare of the group by his generosity. His displays of ingenuity, whether in guiding the band to food or in acting as a ceremonial leader, are an intellectual form of ingenuity.<sup>5</sup>

If personal prestige and ingenuity are the foundations of leadership, consent, Levi-Strauss believes, is the origin of leadership. The leader is chosen through consent and must continue to seek consent. He has no coercive power. My teacher, H. A. R. Gibb, used to say when describing the pre-Islamic Arab tribe, the chief had the right to command but no one had the duty to obey.

Levi-Strauss believes that this pattern is found, concealed or unconcealed, in all leadership. How far is that pattern relevant to the vastly more complex society we have been examining, and more specifically, to its use of consultation? At a tribal level I suspect that it is very relevant. All pre-modern Arabic literature emphasizes the importance of generosity to the chief's position and the importance of his using *hilm*, forbearance, in order to avoid divisions in his group. The Prophet is frequently praised for his masterful use of *hilm*, and the *sirah* amply testifies to its importance. In such a group we expect to find and do find consultation of the third type in which real divergence of opinion is expressed but the leader shapes an emerging consensus and gives a chance for all to restate their opinions in agreement with the emerging consensus.

It is also relevant to the style of consultation in non-tribal society between the *a'yan* themselves. This is apparent when, for example, wielders of coercive power consult with each other during a power vacuum after the death of a ruler, as in the consultation after the death of Saladin's son. It even appears in those consultations that the *a'yan* have between themselves before coming face to face with the ruler. The *a'yan* have a certain measure of economic and even coercive power at their disposal (as Mas'ud knew when he said that even a large garrison could not keep control of a disloyal Rayy). They could make it difficult for the ruler to collect money systematically or to maintain dominance. The ruler had to coordinate the redistribution of surplus wealth that came through the *a'yan* in a way that did not alienate them in the long run. If they were soldiers or skilled scribes, they could (and did) emigrate to other rulers; for, as among the Nambikuara, the existence of other groups was not forgotten. The generosity of the ruler is as symbolically and practically important to the ruler of the 10th and 11th centuries as to the leader of a Nambikuara band. Hence, by convening a consultation, the ruler initiated a prior consultation that might otherwise not have taken place, as he alone could coordinate the redistribution of the wealth and power that he and the *a'yan* shared. In my view these patterns of consultation among the *a'yan* themselves, both in cases of vacuums of power and prior to meeting with the ruler, have close parallels in the lives of modern American corporate executives.

The difference from the tribal consultation lay precisely in this unilateral right of initiative with the ruler. The ruler usually informed himself informally of the mood of the *a'yan*; but ultimately, if they did not want to accept his proposal they had only the option of emigration or rebellion. Significantly, if they rebelled, it was not in order to set up a collective leadership, but to set up one of their number as a new ruler or to invite someone outside their group to come in as a ruler. Their form of politics by unanimity required a strong figure to take the initiative because they could achieve such unanimity only reactively.

We have evidence that such consultation extended far down into society. It was used to choose

5 Levi-Strauss, Claude, "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship," *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 7 (1944), pp. 16-32.



that the notables meet with Tahir, a clerk of the king, and give an answer. They withdrew to another place and the *khatib* gave Tahir a speech expressing their complete loyalty to Mas'ud. At the end he turned to the other notables and said: "Are my words also your words?" and all said yes. Not to leave you in suspense, Mas'ud gained the succession to the throne, and the majority of the people of Rayy remained loyal.<sup>4</sup>

In the two consultations, that of Mas'ud with his own notables and his consultation with the notables of Rayy we see some of the traits that we saw in the consultation a hundred years earlier to choose a caliph. The ruler chooses the participants. The participants are eager to anticipate the ruler's mind. It is assumed that the decision will be adopted unanimously. Part of the function of such a consultation is to get renewed expression of commitment to the ruler's policies. But in the story of the notables of Rayy, even more than in the story of the caliph, we see that in such forced consultations those assembled had to be allowed to reach unanimity first or they had trouble expressing any opinion whatsoever. It is possible that the notables of Rayy were partly unable to answer Mas'ud because they were overawed; but it is very likely that they could not answer also because he had not told them by implication the extent of what he was demanding of them.

I once had lunch with an ex-minister who had long served in the cabinet of the shah of Iran. I asked him what consultations were like in the cabinet. He told me that the members of the cabinet only consulted in earnest and displayed divergence of opinion in meetings before they met with the shah. In the presence of the shah they always displayed unanimity unless one of them wished to make a point while resigning or wished to fight openly in order to destroy someone else's position in the esteem of the shah.

This same desire to avoid public disagreement can be seen in consultation in which there is no interface with a ruler. Significantly, in this form of discussion, divergent views are expressed. But at the end all present signify their unanimous consent by acclamation. Two examples of this are the famous first *shura* at the Saqifah which chose Abu Bakr, and the consultation of the military commanders after the death of Saladin's son in 1198 A. D. A somewhat similar consultation is offered by the examples of tribes, especially semi- and fully nomadic tribes. Here, according to the accounts I have read, opinions are offered but as a consensus seems to be emerging all those who have expressed opinions divergent from the consensus restate their views so that they agree with the consensus.

These types of consultation seem to conform to certain forms of economic life. Just as consultation between the ruler and the notables sometimes represents a covert brokerage, so did the negotiations between the central government and the notables over taxes. The notables were essential to any systematic tax program but they expected and often got something in exchange for their cooperation as did the notables of Rayy. Within a nomadic tribe, on the other hand, there is extreme interdependence and the basic unit of the tribe cannot endure if there is sustained disagreement where, for example, to move for new pasture.

Now, with fear and trembling, I mention the name of Claude Levi-Strauss. I am bold enough to do so only because the essay I will discuss, "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship", was published in the *Transactions of the New York Academy of Sciences* in 1944, and may be therefore overlooked. The essay attempts to delineate the universal characteristics of leadership, although it takes as its starting place the system of the South American Indian group called the Nambikuara. Among this group, according to Levi-Strauss, there are several men acknowledged as leaders, who likely acquire this reputation through their behavior during the nomadic life of the Nambikuara through the years, the importance, as well as the permanence of a band which they lead, depending largely upon the ability of the actual leader to keep his rank and,

4 Bayhaqi. *Tarikh-i Bayhaqi*, ed. Qasim Ghani and Ali-Akbar Fayyad, Tehran: 1324, pp. 18-25.

the influence, wealth, experience, or whatever, considered necessary to be qualified for the office. One finds examples of this in the choice of men as head of the town, *ra'is al-Balad*, or head of the quarter, *ra'is al-harrah*, or even as *qadi*. Fourth, if the group is over a certain size, it usually can function only to give public testimony to the support of the ruler's policy by the leading men assembled. Thus, in the consultation described previously, when the Hashemite decides that Bajkam really wants the opinions of those assembled, he asks that the matter be discussed "privately", *sirran*, which al-Kufi understands to mean in smaller groups. Presumably, al-Kufi knows that when a confidant of the ruler consults with two men at a time, the views of each of the two are relatively safe. Each can deny the other's account of what he has heard, and correspondingly each is in a position to implicate the other, falsely or correctly. The larger the group, the less likely this principle is to work. However, when al-Kufi states the problem in a way that implies that the ruler has a preference, the second principle – the need to anticipate the ruler's decision – takes precedence. Fifth, it is assumed that at least the public image of the consultation will be one of unanimous agreement; thus, as as-Suli tells us, Bajkam wanted an assembly of notables "so that there would be unanimity."

In Bayhaqi's history of Sultan Mas'ud we have a somewhat similar consultation. Bayhaqi was a minister of the Ghaznavid court, and in this case we seem to have an eyewitness account, although the eyewitness was strongly partisan in favor of the Ghaznavids. In 421 A. H. letters reached Mas'ud in Western Iran telling him that his father, the mighty Mahmud of Ghaznah who had conquered most of northern India, had died. The letters advised Mas'ud to return as quickly as possible since there would be a struggle over succession to the throne. First, Mas'ud discussed with Bayhaqi, the minister and author, what he should do. Bayhaqi told Mas'ud that there was no need for consultation, *mushawarah*, since the letter made it clear that the only course was for Mas'ud to return. Mas'ud, however, told Bayhaqi: "There is no alternative to consultation" (*mashwarah*) and he ordered his own notables, *a'yan*, to assembly, "so that I can speak to them and hear what they have to say and then I will act according to what is decided."

Those assembled advised Mas'ud to hurry back to the capital to claim the succession, in spite of a certain strategic danger in doing so. As the only three notables named beside Bayhaqi were military commanders, assurance of their support for this course of action was essential to Mas'ud.

Shortly after this Mas'ud arranged another consultation in order to deal with a related problem. He wanted to take as many soldiers as possible with him to enforce his claim to the succession; but he did not wish to give up control of central Iran parts of which he had recently conquered. He was at this moment in Rayy, the key city in this area. His advisers told him to leave a small garrison, which would be sufficient if the people of Rayy remained loyal, while even a large garrison would be insufficient if the people of Rayy decided to be disloyal.

Mas'ud summoned the notables, *a'yan*, of Rayy, consisting – as Bayhaqi tells us – of the 'Alids, the *qadis*, the *imams*, the *faqih*s and "the great ones" and – he adds – some of the *'ammah*, the common people; so we know that he considers the preceding members of the list as *khassah*, literally, "the special people". About fifty or sixty of those who came were admitted into Mas'ud's immediate presence. First, the *a'yan* told Mas'ud in the most florid terms that they were happy with his rule. Then, Mas'ud told them in the most unambiguous fashion that if they are loyal to him in his absence, he would reward them well; but if they were disloyal he would feel free to do whatever he liked to them. He then demanded a clear and decisive statement from them as to what they would do in his absence.

When he finished this statement, according to Bayhaqi the notables looked at each other, were too amazed to speak, and finally pointed to the *khatib*, the preacher of the Friday sermon. He, an elderly and worthy man, rose and said: "These people are incapable of answering." He suggested

fashion; or, perhaps he felt insufficiently familiar with the politics of Baghdad, in which he had arrived recently. Or, perhaps he felt that he would rather follow a political pattern so warmly recommended to serious Muslims. In any case, Bajkam, who was in nearby Wasit, sent a letter to Baghdad to al-Kufi, his chief administrator, ordering a consultation on the choice of the next caliph.

Al-Kufi was to meet with the dead caliph's vizier, all former viziers, all heads of *diwans* or ministries, the judges, the witness-notaries (*'udul*), the jurists (*fuqaha'*), members of the family of 'Ali and al-'Abbas, and the leading men of the city (*wujuh al-balad*). This is, incidentally, one of those precious lists of important men which themselves deserve a lecture. Al-Kufi was ordered by Bajkam to consult them (*shawir-hum*) as to who was to be appointed Caliph, "among those whose principles and conduct were commendable."

On the first occasion that they met some of those present mentioned the name of Ibrahim, son of the Abbasid Caliph al Muqtadir; but they dispersed without taking a decision. On the second day Bajkam's letter was handed to a clerk who read it to those assembled, then he mentioned Ibrahim ibn al-Muqtadir. A Hashemite present asked: "Is it necessary that the man mentioned in the letter be from the descendants of al-Muqtadir, or can he be from another descent?" Al-Kufi replied: "Whoever has these qualifications is to be appointed whoever he is." The Hashemite then asked that the matter should be discussed privately (*sirran*). So al-Kufi went into a room, and had those assembled brought in two at a time, and said to each pair: "The qualities of Ibrahim al-Muqtadir have been described to us. What do you say?" When each pair heard this, they had no doubt that the matter had been described and that Bajkam had ordered his appointment and they said that Ibrahim was worthy of the office. After this process, Ibrahim was appointed caliph with the title of al-Muttaqi.<sup>2</sup>

The above account, from the *Tajarib al-Umam* of Miskawaih, is slightly different from the account given by as-Suli, the court poet. As-Suli says that the convocation of notables took place only after al-Kufi had surveyed the possible candidates and had written Bajkam suggesting Ibrahim. Bajkam wrote back instructing al-Kufi to invest Ibrahim with the caliphate only after conferring with an assembly of notables so that there would be unanimity and so that the caliph should not be exclusively the choice of Bajkam.<sup>3</sup> There seem to be no other major sources for this event, and I therefore do not know which to trust – the first account by Miskawaih or the second by as-Suli. But there is some slight reason to give Miskawaih's account more weight. Miskawaih's informants, written or oral, were usually important clerks while as-Suli's informants were often mere courtiers; and since al-Kufi was a clerk, Miskawaih's source may well have been better informed on this matter. In support of this view there are circumstantial details in the account of Miskawaih but not in as-Suli, such as the consultation with the notables by pairs, that are not likely to be fabrications since some of these notables may well have been still alive when Miskawaih wrote his chronicle.

In this example we see many of the characteristics of one type of consultation: the consultation between the ruler and the leading men of his realm. First, the ruler chooses the participants who will participate in the consultation. Second, if the participants think that the ruler has already made up his mind, their energy is directed principally toward anticipating and supporting his choice. Third, even if the ruler has not chosen beforehand, there is a strictly limited number of candidates or options, chosen sometimes by the ruler or, less often, by those consulted, or, most often, by an unspoken agreement between the ruler and those consulted. As in the choice of magistrates in England, it was often understood that only a limited number of people would have

2 Miskawayh, *Tajarib al-Umam*, Cairo: 1333/1915, II pp. 2-3.

3 As-Suli, *Akhbar ar-Radi billah wa-l-Muttaqi lillah*, ed. J. Heyworth Dunne, Cairo: 1354/1935, pp. 187-188.

# Consultation and the Political Process in the Islamic Middle East of the 9th, 10th and 11th Centuries

ROY MOTTAHEDEH

Princeton University

Every student of the pre-modern Islamic Middle East will recognize “consultation” as a familiar friend. Theoretical works, whether mirrors for princes or law books, are replete with advice recommending consultation, *mashwarah* or *mashurah* or *mushawarah* or *shura*. Such books urge the prudent ruler to convene consultative assemblies, *majalis ash-shura* or simply *shura*, whenever possible. Belletristic literature also extols consultation. For example, Ibn Qutayba, Ibn Abd Rabbih, and Abul Faraj al-Isfahan in *al-Aghani* quote the criticism levelled by Sudayf, a client of the Hashemites, against the Abbasids: “By God, . . . our leadership, which was consultative (*mashwarah*) has become arbitrary and our succession hereditary.” Furthermore, chronicles represent such consultations and assemblies as actually taking place. If the chroniclers may, occasionally, have felt obliged to invent some incidences of consultation in order to portray their patrons becomingly, we can feel sure that their patrons invented some unrecorded but real occasions for consultation in order to maintain their self-conception and their image in the eyes of others.<sup>1</sup>

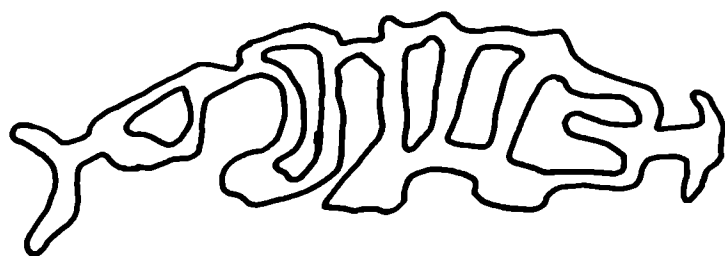
Why was it so important in this world of political values to talk so very much of consultation; and what was actually meant by consultation? Consultation is certainly a respectable activity in modern Western governments but it is an activity that has attracted very little attention on the part of western social scientists. In the 1968 Macmillan *Encyclopaedia of the Social Sciences* there is no article on, or even reference in the index to, the word “consultation”. Consultation is, in the political culture of the modern West, a semi-formal or informal process that allows persuasion and the exchange of information without deciding the issue at hand. As the *Grand Larousse* of 1972 says: “consultative” means “established in order to give opinions, without powers of decision”; and a “consultative voice” is the “right to give one’s opinion, but not to vote.” The powerlessness of consultation seems to have deprived it of some of its interest for us; and we concentrate on those parts of the political process, such as compromise and caucusing, that lead directly toward decision-making, and – in particular – directly toward voting.

In this lecture I want to discuss two major examples of consultation in the Islamic Middle East in the period I know best, the 9th, 10th and 11th centuries. I believe that they throw some light on the significance of consultation in the political culture of their time.

The first example comes from the beginning of the period of the *amir al-umara*’s, those mayors of the palace who controlled the Abbasid caliphs for a generation at the beginning of the 4th/10th century before the Buyids occupied Baghdad. In 329/940 ar-Radi, often called the last independent caliph, died; and it was assumed that the Turkish general Bajkam would choose his successor. Bajkam, however, seems to have had some scruple about doing so directly. Perhaps he felt that the authority of the mayor of the palace was too new to be asserted in such a naked

1 The criticism of Sudayf and similar sayings are quoted by Bernard Lewis in his article “Mesveret”, *Tarih Enstitüsü Dergisi* (1981-1982) pp. 775-782.



Fig. 6a: WH 244: *Prsk h nfst*Fig. 6b: WH 245: *l ḥd h mnzr*

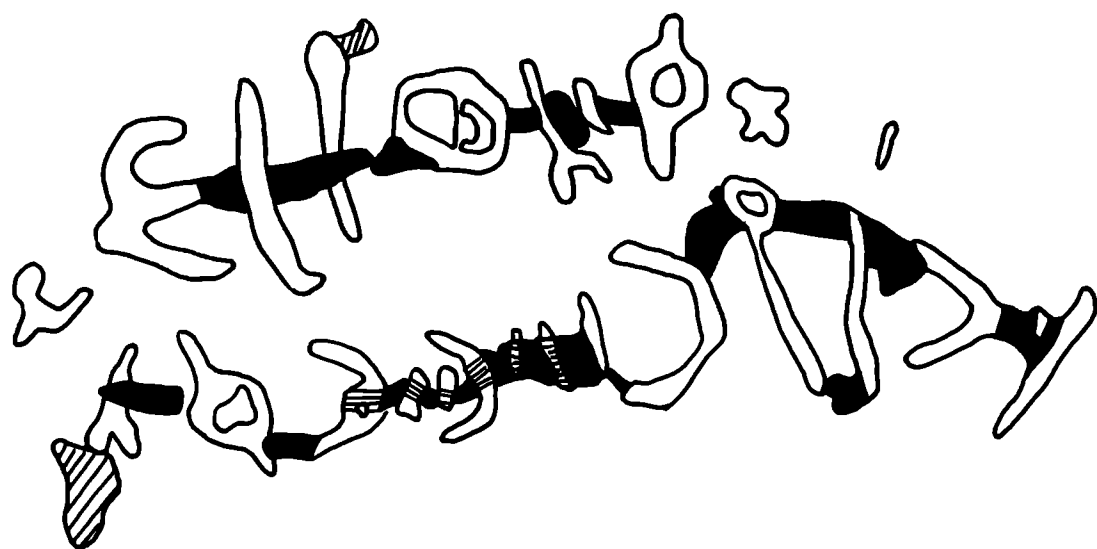
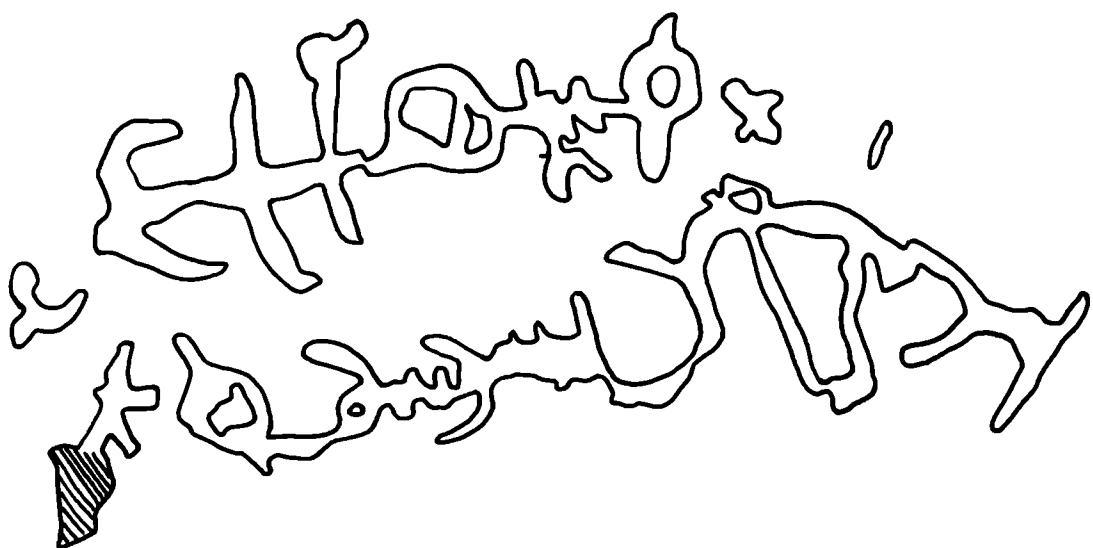


Fig. 5: WH 3912: *l'sly bn nh bn nbq fshly w h nqñ*

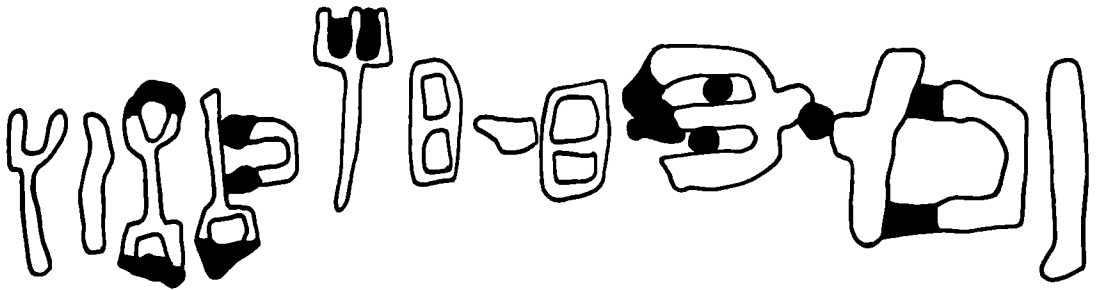
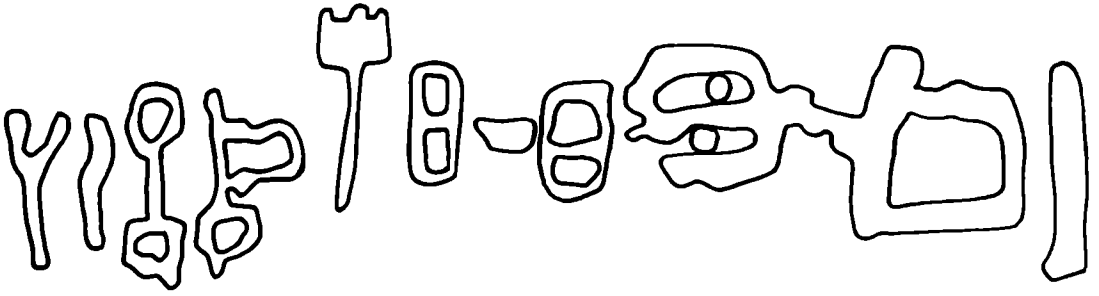


Fig. 4: *WH 3923: l b d h w ' w d b h ' l h*



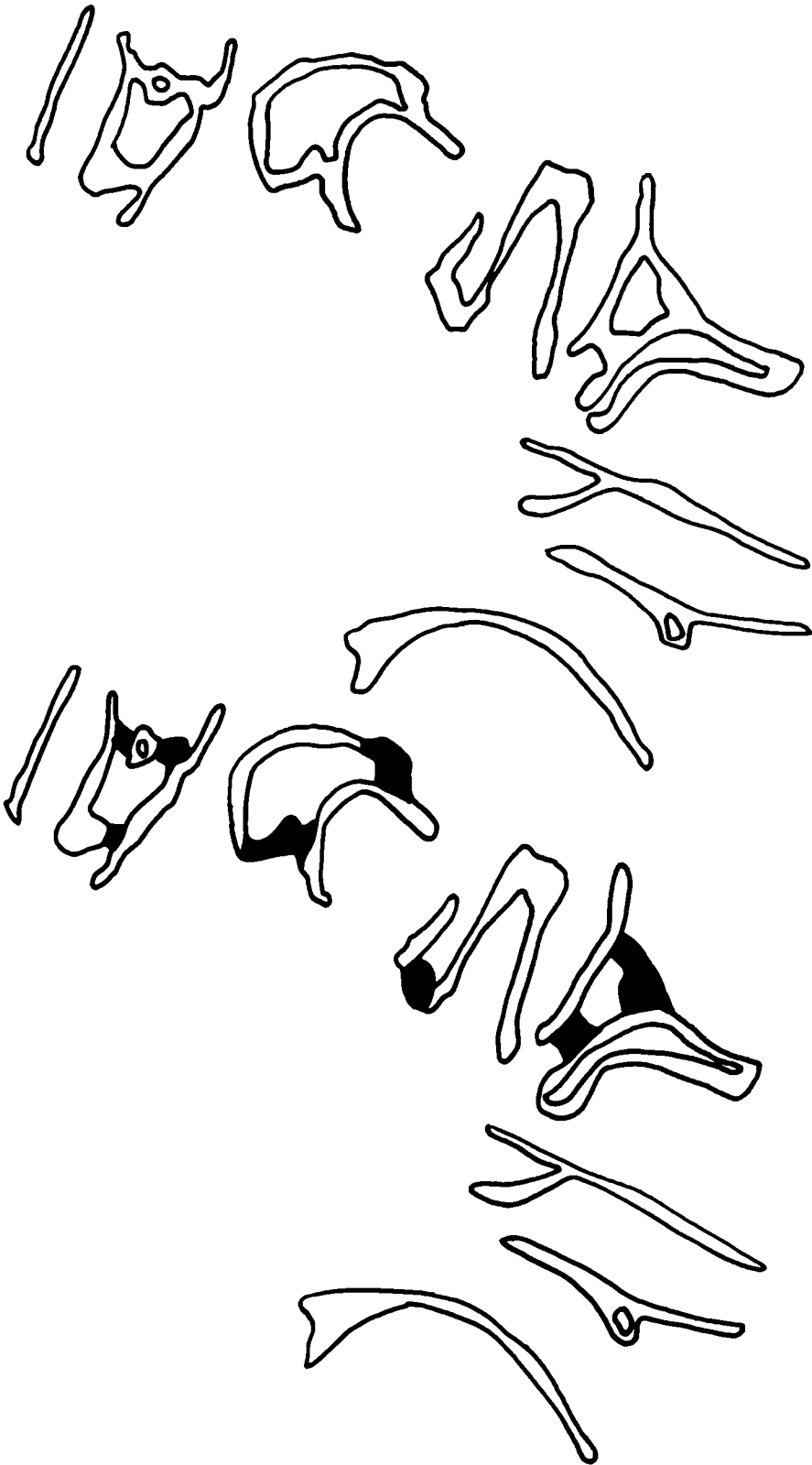


Fig. 3: MRA 3: *l y' šb bn slm h dr*

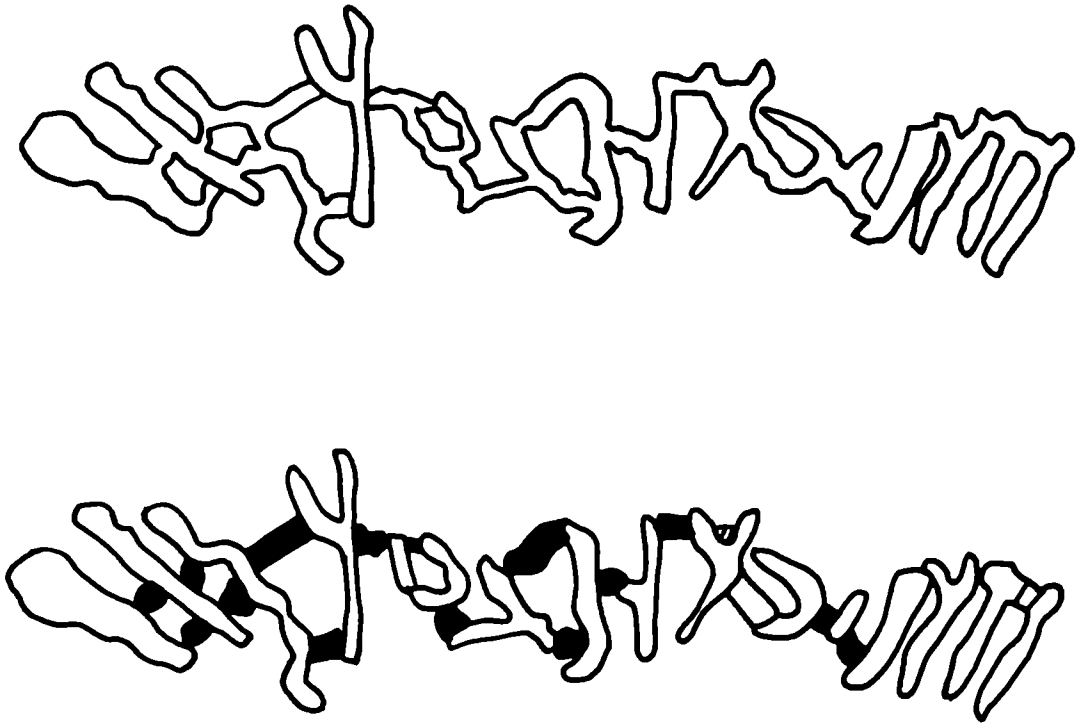


Fig. 2: *MRA 2: l zhlñ bn hñrs bn hšll*

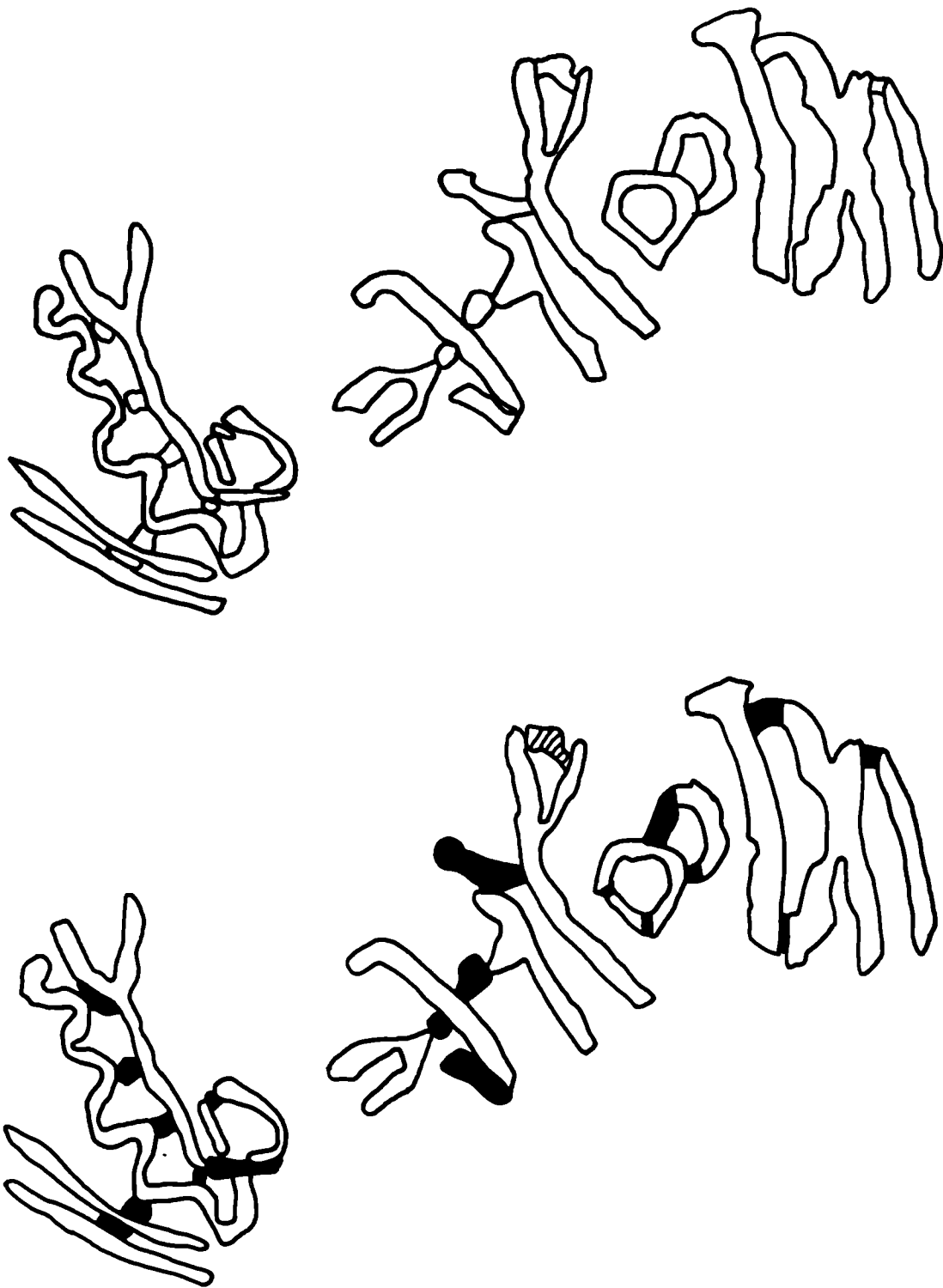


Fig. 1: MRA 1: *l hzb bn hdrs bn hšll*

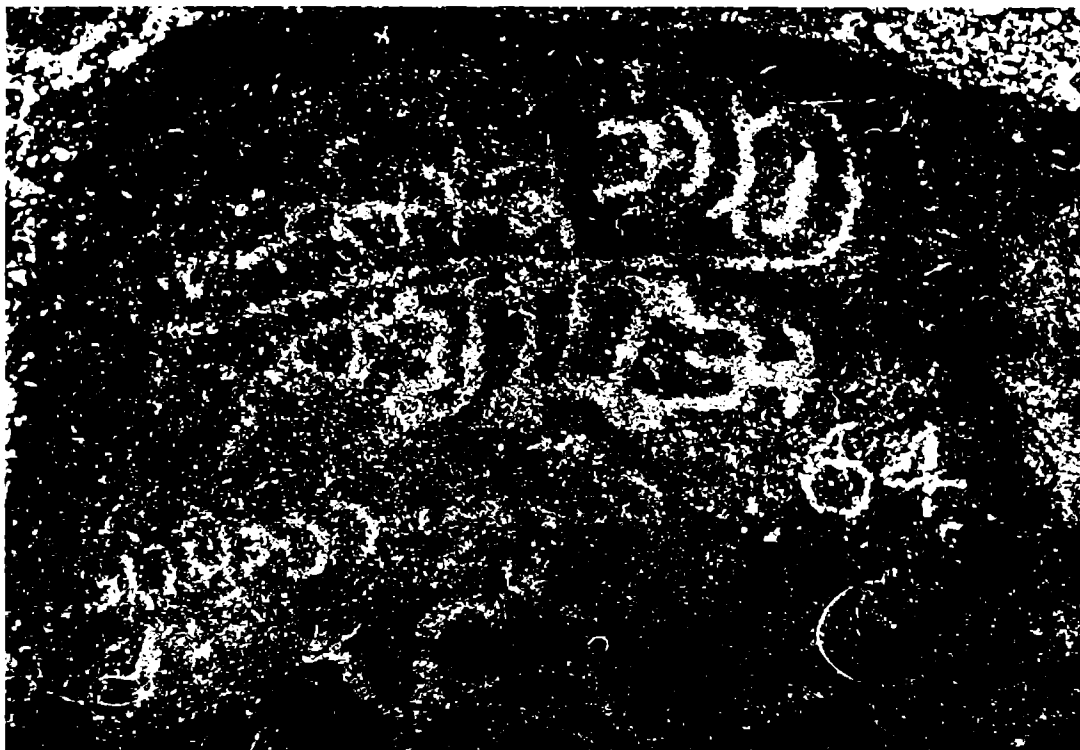
Plate 5a: *WH* 244 and 245Plate 5b: *WH* 1748 a and b



Plate 4: W/1 3912

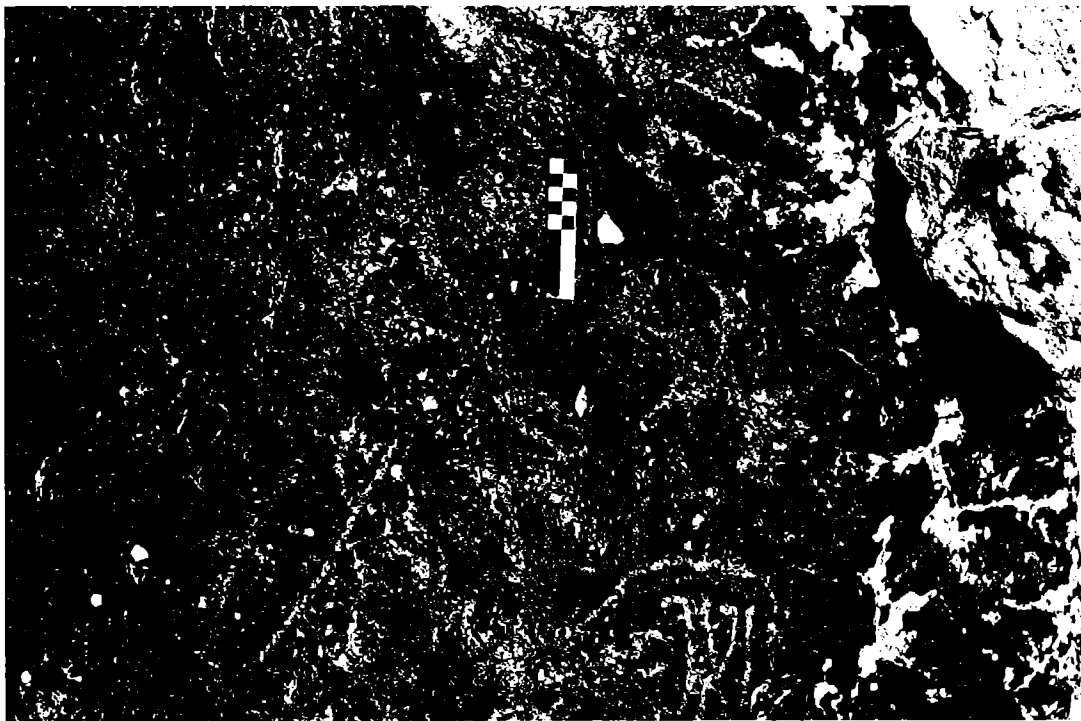


Plate 3a: *MRA* 3

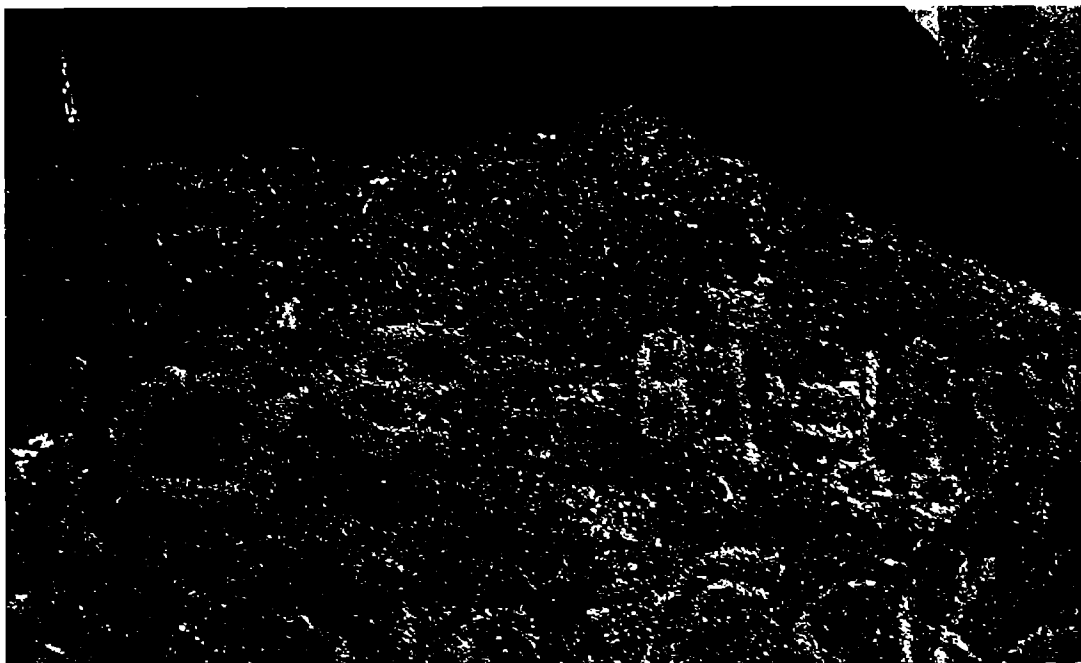


Plate 3b: *WH* 3923



Plate 2a: MRA 1



Plate 2b: MRA 2



Plate 1a: *WH* 241 and "cursive inscriptions"

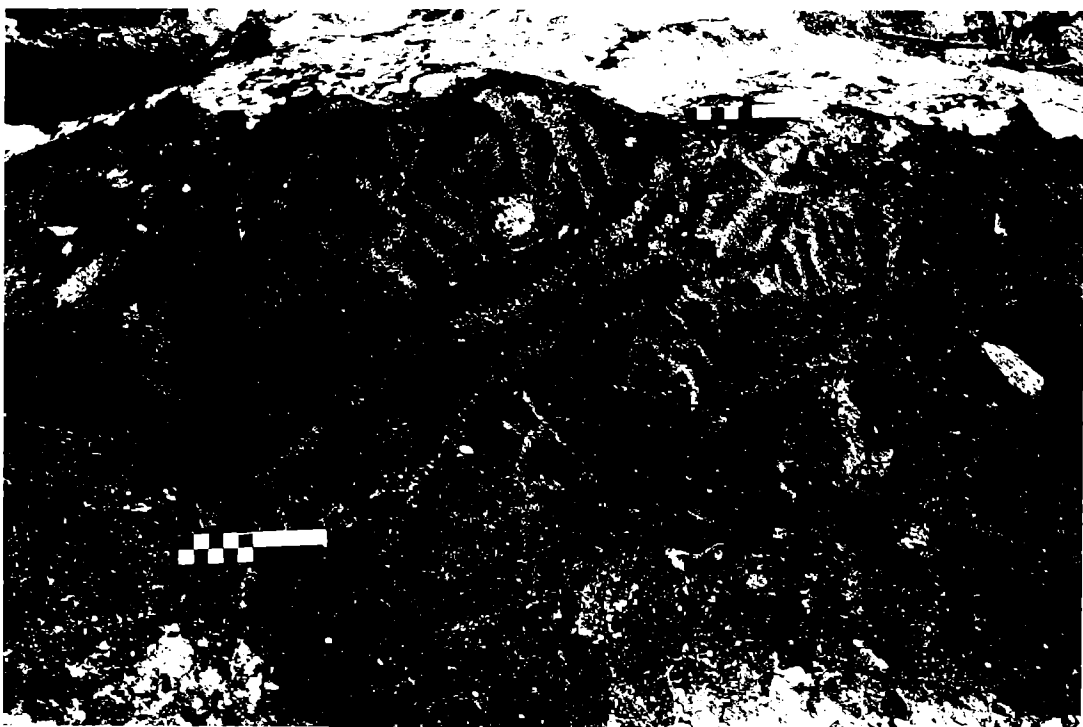


Plate 1b: *MRA* 1 and 2



The inscriptions discussed above demonstrate that these experiments were being made in widely separated parts of the *harra*. They represent only some of the clearer examples for which I have photographs. There are undoubtedly many more both in the published collections and awaiting discovery in the field. If nothing else, the recognition of this phenomenon may lead to the reclamation of a number of texts which have previously been dismissed as unreadable scrawls and to the re-interpretation of others. Thus though “cursive Safaitic” may be no more than an epigraphic curiosity, I hope the awareness of its existence may prove a useful epigraphic tool.

natures to drawings – are secondary to this overriding purpose of “Fulân” leaving his mark.<sup>23</sup> Thus their most characteristic feature is that they virtually all begin with the *lam auctoris* followed by the author’s name.<sup>24</sup> Even the funerary texts begin “By Fulân” and then go on to say that he mourned or built for the dead man. “Fulân” is at centre stage. There is not a single business document, administrative record, political decree, literary work or letter among these texts, not even a message as simple as “beware of the dog!”. This is why I have called them the products of a non-literate society. In literate societies writing has practical, useful functions such as those just mentioned, and inscriptions on stone are set up for specific useful purposes.<sup>25</sup> Even the graffiti (or at least some of them) in such a society can be communications via the written word.<sup>26</sup> But the Safaitic inscriptions are not communications of this sort. They are *records* rather than *messages*, but even as such, it seems to have been the *act* of writing rather than what was written that was important for the authors. The writing was a distraction, passed the time while the goats grazed or they kept watch.

Even if no texts on soft materials have survived from a literate society, its texts on stone make it quite clear that literacy played an important role in its functioning. We get no such impression from the Safaitic inscriptions, and the reason that we have no specimens of Safaitic on soft materials is, I suggest, because there never were any! Quite apart from the fact that bedouin society has always functioned perfectly well without the aid of literacy, the very writing materials would have been expensive and difficult to obtain. Even potsherds – the poor man’s papyrus – seem to have been wanting. Pottery is, after all, impractical in the nomadic life and the total absence of sherds in the Safaitic graves that have so far been excavated suggests that it was not used by the authors of these inscriptions.

Thus, we are left with the puzzle: why should certain individuals in a society with a monumental script, which wrote only on stone, and which apparently used the ability to write for no more serious purpose than carving graffiti, – why should these individuals start joining up the letters in their inscriptions? What gave them this awareness of and interest in the concept of letters joined together? I do not think it can have been the example of such scripts as Nabataean, for that would have required an individual to analyse a “foreign” script into letters and ligatures and then transfer the concept to his own monumental script, a degree of sophistication which we have no reason to attribute to the Safaitic authors! I am more inclined to see it as an extension of the attitude to writing which uses it purely for graffiti, that is I would see these texts as elaborate doodles rather than as serious attempts to develop a cursive script. This is not to suggest that they are careless or thoughtless productions. Far from it. Many of them, as we have seen, were carved and worked out with great care. However, I suggest that their function was entertainment rather than speed and ease of writing and so they cannot be classed as truly cursive.

23 This is even more obvious in those texts, such as WH 3923 (examined above) in which the name is written in more prominent letters than the rest of the text.

24 The only exceptions are the handful of texts which begin *h rḏw s’d fulan*, and these are really only a more pious way of leaving one’s mark.

25 This is, of course, true even in societies where the vast majority of people are illiterate.

26 For instance those Arabic graffiti in which God’s mercy is asked for those who read the inscription and say “Amen”. The Safaitic authors seemed to have assumed that others might vandalize their texts, but there is no indication that they were written in order to be read. Moreover, on those occasions when an author records finding the inscription of a loved one, his reaction is closer to that of the Pre-Islamic poet to the physical remains with an unspoken history (i. e. the ruins of the encampment), than to one who has received a verbal message. This is surely why the more general word *ʾr* (“traces”) is used in these texts interchangeably with *sfr* (“writing”) to describe the inscription which has been found.

curtailed. It is therefore obvious that it was not for greater speed or convenience of rock-carving that these experiments in cursive were made!

It is axiomatic that a running script is developed by and for writing with ink on soft materials, where it is a great advantage not to have to lift the pen after each letter has been formed.<sup>20</sup> When a cursive script is carved on stone it is usually because it has already been developed on other materials and is then transferred to stone-carving when, for one reason or another, a monumental version has been lost or displaced. However, the inscriptions discussed above do not suggest that there was a “cursive Safaitic” written on soft materials existing alongside the monumental form. For if these texts had represented such a cursive, we would have found some consistency (at least within one text) in the way the letters were joined. Instead we find a riot of experiment and often far more joins than necessary. Very few of them would make *writing* easier, and all are extra work for the carver. Finally, and conclusively I think, the most obvious feature of cursive scripts, the distortion of letter shapes, is extremely rare in these inscriptions.

I am convinced from detailed study of the originals where possible and photographs in other cases, that the majority of these texts were first carved “monumentally” and the ligatures added later. In some cases, as we have seen, they may have been added by another person and were sometimes accompanied by attempts to alter letters. There is a subtle but appreciable distinction between letter and ligature even in texts in which the idea of joining must have been present from the beginning. Whether by accident or design, in the majority of cases the ligatures are either more shallowly carved or more thickly and roughly hammered than the letters. This suggests that the writers, even those who set out to carve a “joined-up” text, had a clear distinction in their minds between letters and ligatures. Such an analysis would not, I think, occur to the writer of a true cursive.

This very individuality and inconsistency suggests to me that the joining of the letters was merely an extension of the basic function of these texts, that is amusement and a way of passing the time. In effect, it is doodling on graffiti! This is, I would suggest, the reason why Safaitic did not develop a true cursive form. For, unlike the complex literate society which produced the script of the Sabaeans, a society in which writing served the needs of a sophisticated mercantile and agricultural economy, these texts are the product of a non-literate society of nomadic pastoralists<sup>21</sup> in which writing had no useful function.

I have called the society which produced the Safaitic inscriptions “non-literate”<sup>22</sup> because I would contend that although it obviously contained considerable numbers of individuals who could read and write, they employed this ability for no *useful* purpose. Thus literacy did not permeate the social fabric, did not replace memory and oral tradition for the preservation and dissemination of information and thus did not change the society into one which relied on literacy for its daily functions and transactions. This concept of “Safaitic society” as essentially non-literate despite the fact that many of its members could read and write, is, I think, important to our understanding of these texts.

Virtually all the Safaitic inscriptions so far found are graffiti. Their primary object therefore is self-expression. The other functions they perform – as prayers or funerary monuments or sig-

20 The same would be true, as Professor Beeston points out in his paper to this Symposium, of scratching with a stylus on soft wood or palm leaves.

21 *Pace* J. T. Milik (Annual of the Department of Antiquities of Jordan, vol. XXIV, 1980, p. 46 and note 37) who does not accept that they were Bedouin.

22 I am using this term of societies which, regardless of how many literates they contain, do not use literacy for their daily functions. *Illiteracy* I would use of individuals who cannot read or write in an otherwise literate society.

text not only uses the crude “straight line join” but so positions the ligatures in the other parts of the text that they match it.

A simpler form of this type of join can be found in *WH* 244 (Plate 5a, Fig. 6a), from Cairn 7 in the region of Qaṣr Burquʿ in the north east corner of the Jordanian *ḥarra*. Here I read with the editors:

*lʿrsk h nfst*

Note how the straight line has been hammered from the interior of the *k*, right through the *h*, the *n* and the *f*, to join the knob of the *s*. Unfortunately, it is impossible to tell from the photograph whether the *s* is joined to the *t*, but I think it probably is not.

The inscription below, *WH* 245 (Plate 5a, Fig. 6b), provides another example of a joined text containing a particular curiosity. I would read:-

*l ḥḍ h mnzr*

The outer prongs of the *ḥ* are joined by large dot ligatures to the flanges of the *ḍ*, and this in turn is joined to the *h* by proximity at the bottom and, at the top, by a bar which runs across the *h* to the *m*. The next sign is joined both to the *m* and the following *r* by dots. *WH* read the second half of the text as *hmzr*, “a look-out point”. While agreeing with this reading and interpretation in some of the other texts they quote,<sup>15</sup> I would suggest that the wedge-shaped sign in this inscription and in *WH* 270 cannot be *z* as claimed by the editors.<sup>16</sup> Since both these texts make use of joins,<sup>17</sup> it seems probable that this sign represents a monogram of *nz*, similar to the *bn* monogram mentioned earlier, but, of course, reversed. This would then range these two inscriptions with *WH* 1663-1664 in having the full rather than the contracted form of the word.<sup>18</sup>

*WH* 1748a + b (Plate 5b) provide examples from the Wadi Miqâṭ in the south east of the area. The letters in these texts are joined mostly by conjunction. Unfortunately, I think the confusion resulting from these joins is such that it can only be satisfactorily sorted out by study of the original. Suffice it to say that the second half of the longer text (*WH* 1748a) is not a patronymic, as read by *WH*, but the word *h wrd*. The large *d* is missing from *WH*’s copy.

\* \* \*

Safaitic in its “monumental” form is almost perfectly adapted to the peculiarities of the writing materials available:- i. e. undulating basalt surface and sharp stones or knives. It is a script that can be made to fit the contortions of any surface without losing legibility, can be written in any direction, has no letter whose position is absolutely invariable<sup>19</sup> in relation to the rest of the text, and can be read from any angle, its direction being easily recognisable from the strictly formulaic nature of the content. With a cursive script most of these freedoms would be lost, or severely

15 These are *WH* 318, 2554, and probably 797, 1916 and 1961b. On the other hand I find it a very doubtful reading in 1516.

16 Jamme in his review of *WH* (*Orientalia*, vol. XLVIII, 1979, pp. 478-528) pp. 519-520 reads *mgr* and translates “Refuge!” (*WH* 245) and “the refuge” (*WH* 270).

17 In *WH* 270 (also from Cairn 7) the joins are crude and embryonic but are definitely present.

18 *WH* quotes (in the commentary to 245) no. 1612 as another example of the full spelling. But the last two letters *zr* are restored!

19 There are, of course, occasional inconsistencies in the positioning of even *b* and *r*, the two letters whose direction is most stable. Several other letters are more commonly found in one position than another (for example, *h*, *s*, *š* and *m*), but no letter depends on position for its interpretation.

than malicious damage. The dots between the arms of the *h*, which look deliberate enough but which serve no purpose, also suggest this.<sup>11</sup> But whoever was responsible and whatever his motive, the result has been to reduce an elegantly written square script text to something that “appears to be an attempt on the part of some illiterate person to write”!<sup>12</sup>

Another inscription from the same place, *WH* 3912 (plate 4, Fig. 5), illustrates the only method of joining not yet encountered – a straight line through the letters. The editors read this as two texts, but it is definitely one.<sup>13</sup> I would read:

*l 'sly bn nñ bn nbq ḥshly w h nqtñ*

There are two she-camels beside the inscription and it is possible that the small straight line at the tip of the tail of the one nearest to the text is a *n*, thus providing the dual, *nāqatāin*.

In this text the author has attempted, wherever possible, to join the letters in straight lines, either by a line drawn across them, or, as for example with the first six signs, by a combination of ligatures and letters. Thus, the initial *l*, the *'*, a dot-ligature and the knob of the *s* form a continuous line which is carried on along the arm of the *s*. This is joined by a bar-ligature to the foot of the *l*, which in turn is attached by a similar line to the ring of the *y*,<sup>14</sup> which on its other side is joined to the *b* by another line. A very thin line, which may be accidental, runs between the *b* and *n* of *bn*. After this the first of the true “straight line” joins is used. This is the simplest and crudest method of joining, and the least satisfactory. For example, five of the seven letters crossed are *ns* and they have been badly obscured by the line drawn straight across them to the *b* of the third name, one arm of which is joined by a bar to the *q*. The *h* preceding the nisba is also obscured by a bar ligature which crosses it, making it look like a *'*. It is particularly confusing since this bar does not quite join up with a small protruberance on the side of the preceding *q*. However, there can be little doubt that it was intended as a ligature and not as part of the letter since on the photograph it can be clearly seen to cross the staff of the *h*, whereas the “fork” is formed by bringing the side stroke *up to* the staff. There is another example in the second half of the text of ligatures that do not quite touch. The straight line joining the letters of the second half of the text is, in fact, made up of a succession of dot and bar ligatures. Thus the central prong of the *h* has been joined by a bar to the *l* and this is followed by a dot and a bar, which crosses the *y* and does not quite join up with a dot on the edge of the *w*. On its other side this letter is joined to the *h* by a dot which, in turn, is joined to the *n* by a short *n*-like bar parallel to the two letters. Finally, the *n* is joined to the *q* by a normal horizontal bar. Thus the

11 Another inscription, *WH* 458 (*WH* plate 74) has a more extreme example, where the prongs of the *h* have been joined, to no apparent purpose, making it resemble a *w*. It also seems likely that the last letter of the second name has been changed from *l* to *y* (the execution of the loop looks slightly different to that of the shaft), but without studying the original it is impossible to be certain. *WH* pp. 16-17, and commentaries on nos. 304, 488, etc. give further examples of this kind of “vandalism”. Incidentally, in *WH* 458 the *l-h* and *r-b* appear to be ligatured.

12 If my reading and interpretation is correct, the content of this text, though not relevant here, is extremely interesting. I would read the “corrected” text as: *l bdh w 'wd b h'lh* and translate “By Bdh: And he sought refuge in God”. For *'wd b* in Safaitic see *WH* 390, which coincidentally is also by a *Bdh*. The use of the II form instead of the I does not, I think, present insuperable difficulties. I see *h'lh* as an epithet (The God) presumably of a paramount deity, and as quite distinct from the divine name *Lh*. Compare, for example, the names *'sh'lh* with *'slh* and *'bdh'lh* (in an unpublished text for the reference to which I am most grateful to Miss G. M. H. King) with the common *'bdllh*. I shall be discussing this whole question in more detail in a short article which is in preparation.

13 This has already been noted by Dr V. A. Clark in his *A Study of New Safaitic Inscriptions from Jordan* (A Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy, Dept. of Middle Eastern Studies, University of Melbourne, 1979), p. 169, though he does not offer a corrected reading.

14 A second bar ligature joins the opposite ends of these two letters.

ligatures in this text is markedly different from that of the letters: the lines are much thicker and cruder.<sup>8</sup> This is the only case I have found so far where the *b* and the *n* of *bn* are joined to separate groups. This may have been occasioned by the pit in the rock surface immediately after the *b*. The *n* is joined to the *s* by a bar-ligature. The apex of the *s* has been hammered over in a similar style to that of the ligatures, but the original point is still just visible beneath the hammering. The last group is made up of the *l*, curved backwards in a rather strange manner, which is joined to the *m* by two bar-ligatures. One thing that stands out in this text, though it was apparent in the previous two to a lesser degree, is the superabundance of ligatures. There are almost always two where only one is necessary and this is, I think, one sign that the joining of letters in Safaitic did not have a functional origin.

The inscriptions examined so far all come from one outcrop in the north west of the Jordanian *ḥarra*. However, inscriptions of this type have been found in all four corners of this area and, undoubtedly exist in Syria and Saudi Arabia as well. Unfortunately, very few of the numerous Safaitic texts in the latter two countries have been photographed, and it is obviously unsafe to rely on anything but knowledge of the original or clear photographs in a study of this nature.

There are two particularly interesting texts, among others, at *WH* Cairn 50, which is Jebal Qarma (approx. 31° 47' N 37° 08' 30" E) in the south west of the Jordanian *ḥarra*. One, *WH* 3923 (Plate 3b, Fig. 4), is described by the editors in the following terms: "This appears to be an attempt on the part of some illiterate person to write".<sup>9</sup> However, as is apparent from Plate 3b, the text is well carved and I would suggest that the liberties taken with the script stem rather from a long familiarity than ignorance. I would read:-

*l bdḥ w 'wḏ bh'lh*

This inscription has several interesting features, only some of which can be touched on here.

Firstly, it is one of a number of Safaitic inscriptions in which the author's name is "writ large" and the statement (or, in some cases, all or part of the genealogy) in smaller or less prominent letters. In this case, the letters of the name are also distinguished by being joined – the *b* to the *d* by the addition of two small bar-ligatures to its arms, and the *d* to the *ḥ* by a dot. The only other join is between the *b* and the *h*. Thus only the obvious candidates for joins have received ligatures.<sup>10</sup> The *ḥ* would have been another candidate and I think the mess at the ends of its upper two prongs represents an abortive attempt to join it to the following *w*. Secondly, this text is an example of one which has been carved monumentally and then altered later. In this case many of the alterations constitute a discreet form of vandalism since the additions made to the *ḏ*, the *h* and the ' reduce the text to nonsense, adding to the confusion caused by the letter-joining. It is possible that both are the work of the same individual and that it is more a case of "doodling"

8 It is for this reason that the fourth letter of the first name cannot be a *r* joined by its hooks to the *b*. Moreover, if one compares it with the certain *r* at the end of the text, it is clear that the latter is much shallower and of the unhooked variety.

9 It should be noted that Winnett and Harding did not visit Jebal (or Tell) Qarma, but had to rely on Park's photographs and copies (private communication from Professor Winnett). It will be observed that, with the exception of 3914, all the photographs from this "Cairn" are marked "Park p." in *WH*. It is certain that *WH* 3914 is not from this place since it was picked up "in the Burqu' area" by Professor G. Mendenhall and brought to the Amman Museum along with the inscriptions published in M. C. A. Macdonald and G. Lankester Harding: *More Safaitic Texts from Jordan* (Annual of the Department of Antiquities of Jordan, vol. XXI, 1976, pp. 119-133) where it is wrongly referred to as 3912. Unfortunately, the numeration of the *WH* photographs is a little confused at this point and it is therefore not possible to assign *WH* 3914 to a particular cairn with any certainty.

10 I think it more likely that the second *b* is joined to the *h* simply because it makes an easy join, rather than because the author had any conception of it as an "inseparable" preposition! I should like to thank Dr. E. A. Knauf and Dr. S. Abbadi, who are working at Qarma, for permission to photograph the *WH* texts there.

author join the letters in a greater variety of ways, but it seems clear that he intended from the start to produce a “cursive” text. Unfortunately, though obviously carved with great care, the very exuberance with which the letters have been joined has made the inscription something of a challenge to the reader.

*l zhln bn hdrs bn hšll*

The slight curve in the *lam auctoris* is due to the undulations of the surface of the stone. Like the two *ls* at the end of the text it is not hooked. The cross-bar of the *z* is extended to touch the *l* just below its top. To the left, the *h* has been positioned close enough to the *z* to touch the cross-bar without need of extension. This type of join by proximity or conjunction is quite common in other texts of this type. The *l* is joined to the *n* by a bar-ligature, which touches the *l* just above its lower end. A dot-ligature is used to join the *n* to the *b* and this is followed by one of the more unusual methods of joining:- *letter distortion*. There are two forms of this: “distortion of shape”, an example of which we shall see in a later text, and “distortion of position”, as in this case. The *n* has here been turned at 45° and has been used as a ligature to join the *b* of *bn* to the *h* of the second name. This is important since it is obviously something that could not be done after the inscription had been carved is therefore evidence of premeditation.

In the second name, the *h* and the *d* are joined by a bar-ligature,<sup>7</sup> *d* and *r* by a dot and *r* and *s* by both a dot and a bar. Again, a dot joins the *s* to the *b* of *bn*. On the photograph it looks as though the *n* of the *bn* has been used as a ligature like that of the first *bn*. However, close examination shows that it is in fact in its normal position and joined to the *b* and the *h* of the third name by dots. In contrast with the previous text, the *h* and the *š* here are joined at only two points, by a bar at the top and a dot at the bottom. Once again, the lower ligature makes the letter resemble an ‘, but, again, the slight distinction between ligature and letter shows that this is not the case. The *š* and the *ls* are joined by two dots.

This is, without doubt, the most sophisticated and complete example of joined writing I have encountered in these inscriptions. Every letter is joined to those on either side of it, making a continuous chain. The positioning of the letters of the first name and of the *n* of the first *bn*, as well as the whole “chain-like” appearance of the text make it virtually certain that the author conceived it as a “cursive” whole. Four of the five methods of joining are represented, namely:- letter extension, letter conjunction, letter distortion, and ligaturing (by dots and bars). The fifth method, drawing a straight line through the text, will be seen in a later example.

One thing that becomes very clear when one examines these “cursive” texts is that there is no system in the joining of letters. By contrast with the previous inscription, the joins in *MRA* 3 (Plate 3a, Fig. 3) emphasise the spaces between the outlandish shapes produced. I read:-

*l y'šb bn slm h dr*

The *lam auctoris* and the three letters of the statement are left isolated. The rest of the text, i.e. *y'šb bn slm*, is divided into four units, without regard to the sense. Thus the first three letters of the first name form a symmetrical group, using dot-ligatures to join the ‘ to the bases of the *y* and the *š*, while the loop of the *y* is distorted sideways and joined to the *š* by a thin vertical line. I would class this latter as “distortion” of the shape of the letter rather than mere extension, since the form of the letter is actually altered rather than merely prolonged. The small vertical bar is an occasional alternative to the more usual horizontal. The second group is made up of the fourth letter of *y'šb* which is joined by two bar-ligatures to the *b* of *bn*. Note that the style of all the

7 There is a dot in the fork of the *h* which gives the impression of linking this bar with the preceding *n*. This “continuous” joining is taken much further in other texts, for instance *WH* 3912 (see below).

lichen which had to be cleaned off). Close inspection shows that this dot is not part of the letter.<sup>3</sup> The *h* is joined to the *z* by a small bar or line at the top and by conjunction at the bottom. The *z* and *b* are not joined, but the arms of the latter are extended to touch the *b* of *bn*. It will be noticed that the *n* is so placed that it is joined at either end to the arms of the *b*, thus producing a monogram resembling a rough circle. Since this is the most frequent combination of letters in Safaitic, it is not surprising that this monogram can be found even in texts which otherwise contain no joins.<sup>4</sup>

The second name, which is separated from the *bn* by a space, is joined entirely by ligatures, and these can be clearly seen as distinct from the letters they join. One is a “bar” ligature, joining the *h* and the *d* and this actually passes the top of the *d*. The other three letters are joined by “dot” ligatures – between the protruberance of the *d* and the *r*, and again between the *r* and the knob of the *s*. In fact, it would have been just as easy for the author to have extended these parts of the *d* and the *s*, as is done in some other texts, but instead he used these dots. A bar-ligature seems to have been started from the bottom curve of the *r*, but does not quite reach the *s*. Finally, an attempt has been made to join the prongs of the *h*, making it resemble a *y*. That the name is really *hdrs* not *ydrs* is suggested, though not of course proved, by its occurrence, again in combination with *hšll*, in the adjacent text as well as several others in the vicinity. The implications of this extraneous line are of some interest, since, in a text such as this where all the joins are effected by ligatures or letter extension, and positioning of the letters plays no part,<sup>5</sup> it is quite possible that the inscription was originally carved monumentally and that the joins were added later, either by the author or someone else. This is clearly the case in *WH* 3923 which is discussed below. While it is quite possible that the author might add ligatures to his text, it is less likely that he would turn the *h* into a *y*.

After another space, the elements of the second *bn* are joined by a dot-ligature. Interestingly it is the *b* rather than the *n* which is joined to the following *h* by a bar-ligature which runs past the bottom of the *n*. The *š* which follows is ligatured to the *h* by dots at every possible point and its tail curves round to join the *b-h* ligature. The presence of these two ligatures – the dot to the left and the bar to the right – at the base of the stem of the *h* make it look like an ‘. However, close examination shows that they do not form an integral part of the letter and differ from it in execution in the same way as the ligatures from the other letters. By contrast with its right side, the *š* is joined to the left by only one dot, as are the two *ls*.

To sum up: the attempts to join letters in this text are fairly restrained, so that, after the initial shock, it is still clearly recognisable as Safaitic, and readable without too much difficulty. The nature of the joins is such that it is quite possible that the text was first written monumentally and the letters joined later, since there is nothing in the joining that would have required premeditation. This is further suggested by the misplaced “ligature” between the prongs of the first *h*, which could be an embellishment by someone not totally familiar with the text, and the fact that the ligatures are slightly more shallowly hammered and have a very slightly different colour to the rest of the text.<sup>6</sup>

The adjacent inscription (Plate 2b, Fig. 2) shows a considerable advance. Not only does the

3 It should be noted that the two *ls* at the end of the text are without hooks so it is unlikely that the *lam auctoris* would have had one. The join therefore had to be made by ligature rather than by extension or conjunction of the letters.

4 I shall be publishing several examples from the Jawa area in the forthcoming edition of the Jawa inscriptions.

5 The possible exceptions to this are the conjunction of the lower parts of the *h* and *z* and that of the elements of the *bn*. But neither of these is conclusive.

6 They appear on the colour slides as very slightly lighter than the letters. This is puzzling since according to my field notes they are in general perceptibly shallower and one would therefore expect them to patinate at a faster rate and so be darker than the letters.



# Cursive Safaitic Inscriptions? A Preliminary Investigation

M. C. A. MACDONALD

Oxford University

It is a happy coincidence that evidence for cursive types of writing in both South and North Arabia should be presented at this symposium. For while Professor Beeston's paper makes known the outstanding work which he, Professor Ghul and their colleagues have done on cursive South Arabian, I should like to draw attention to some indications, only recently discovered, that the concept of cursive writing may also have existed among the North Arabian tribes – at least among those writing what is conventionally called “Safaitic”. In so doing, I should like to dedicate this study to the memory of our friend Professor Mahmoud Ghul, whose work, inspiration and example we are gathered here to honour.

It was, I think, Professor Winnett and Mr. Lankester Harding in their *Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns* (*WH*), who first drew attention to the possibility of “cursive” Safaitic. In the commentary to *WH* 241 they write “The odd-looking inscriptions which accompany 241 appear to be attempts to write Safaitic in a cursive manner,” (Plate Ia). They offer no readings for these texts and I must admit that, as they appear on the photograph,<sup>1</sup> they have also eluded all my attempts at a coherent interpretation. However, *WH* contains several other Safaitic inscriptions in a “cursive manner” which I feel *are* interpretable, and I shall be discussing some of these later.

First, however, I think it would be helpful to define what I mean by “cursive” in this context. I am using the expression, in a somewhat loose sense, to describe texts in which a significant number of the letters have been joined together, by a variety of methods. Among these, as might be expected, ligaturing is the most common. The effect produced is thus startlingly different from that of the “monumental” script of the usual Safaitic text (see Plate Ia where *WH* 241 can be compared with the “cursive” texts). I must stress, however, that the evidence so far available does *not* point to the existence of a Safaitic “cursive script” as such, inasmuch as that implies a developed form of writing distinct from the monumental. Rather, I would suggest, it consists in the attempts of certain individuals to give the monumental script a cursive appearance. I shall return to this point, after examining the evidence, when I discuss some of the implications of this marked divergence from normal Safaitic practice.

I was first confronted with indisputable evidence for attempts to give Safaitic a cursive appearance when I encountered the texts I have numbered *MRA* 1 and 2 (see Plate Ib).<sup>2</sup> It is obvious that they have been carefully carved and cartouched and that the joining of the letters can in no way be attributed to carelessness or ignorance. I would read the upper text (Plate 2a and Fig. 1):

*l ḥzb bn hdrs bn ḥšll*

The *lam auctoris* has been joined to the *ḥ* by a small dot (partially obscured by the effects of

1 I am most grateful to Professor F. V. Winnett for allowing me to use these photographs of *WH* inscriptions.

2 These texts, together with *MRA* 3, were found at an outcrop known as Rasm ‘Amīri (approximately 32° 21’ 30” N, 37° 57’ E.) not far from the village of Mithnayāt Wadi Rajil.

masters of all the ways in the desert insofar as it allowed the use of a lance or a sword while seated on a camel, which previous types of saddles did not allow.<sup>37</sup> The first attestation of this saddle is a coin minted at Gaza around 400 B.C., that means in the immediate vicinity of the Nabataean tribe's emergence both in terms of time and space.<sup>38</sup> They remained bedouin throughout their history. When their state came to an end, they dissolved as a tribe, taking service as cameliers with the Romans or with the Palmyrenaeans or joining other tribes.

There is one question left. If the Nabataeans were Arabs and were bedouin, how did “*nabaṭ*” come to be a designation for Aramaic-speaking soil-tillers especially in ‘Irāq in the Classical Arabic language? Under the security provided by the Nabataean bedouin desert “police”, settled life in southern Jordan and southern Syria flourished from the first century B.C. onwards.<sup>39</sup> This economic movement was joined by the Nabataean tribal aristocracy who started to invest money in agricultural estates. It is conceivable that the villas and city residencies which they presumably owned did not prevent them from spending at least part of the year in the desert with their bedouin clientele, as their Ghassanid and Umayyad successors did. Their estates were not worked by their fellow tribesmen but by hired workers or slaves from the previously settled regions of Syria, who, of course, spoke Aramaic as their native language.<sup>40</sup> After the annexation of Arabia to the Roman empire and the dissolution of the Nabataean tribe, it was only this social class of Syrian landlords and their clients who carried on a “Nabataean” consciousness. When in the sixth century A.D. the aristocracy of central Arabia, among them the poets, frequented the courts of the Byzantine client kings, the Ghassanids, in Syria and the courts of the Sassanid client kings, the Lakhmids of al-Ḥīra, they had the chance of shifting the concept of *nabaṭ* as a Syrian soil-tiller to their Mesopotamian equals. So the concept of *nabaṭ*, coined for the remnants of their predecessors, whose bedouin pre-history was completely unknown to them, by a proud bedouin society, which had newly emerged, migrated to ‘Irāq. That at any time in history any substantial number of ethnic Nabataeans migrated from Syria to ‘Irāq may well be doubted.<sup>41</sup>

37 Cf. W. Dostal, *Die Beduinen in Südarabien* (Wien 1967); id., *SHA* I 1 (1979), 125-144. – The author wishes to express his gratitude to Prof. Dostal for a discussion of several depictions of camel saddles prior to the 2nd/3rd century A.D., which took place during the symposium; remaining errors are his.

38 Cf. Knauf, *Ismael*, 109 with fn. 594; id., *BN* 30 (1985), 22-24 with fig. 2; [id., *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* (Wiesbaden, forthcoming), Abb. 2:3].

39 Cf. Peters, *JAOS* 97, 265-275; id., *JNES* 37 (1978), 316-321; for Ghassanids and Umayyads: H. Gaube, *ZDPV* 95 (1979), 182-209.

40 Cf. for a parallel development in the 19th century A.D. N. N. Lewis, *International Affairs* (Jan. 1955), 48-60.

41 Cf. already Th. Nöldeke, *Über die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten* (Göttingen 1864), 25f. with 26 fn. 1; id., *ZDMG* 25 (1871), 122-127. – It is astonishing how – among others – Ph. C. Hammond, *The Nabataeans – Their History, Culture, and Archaeology* (Gothenburg 1973), 112f. still maintains errors from the pre-Nöldeke-period of oriental research.

Black I am, but beautiful, ye daughters of Jerusalem  
As tents of Qedar, as tentcloth of Salam black

(1:5).

The Masoretic tradition has “tentcloth of Solomon”, but this surely is a later misinterpretation: What connects the luxurious textiles of King Solomon with the rough goathair of Bedouin tents? The suggested reading, first brought forward by J. Wellhausen<sup>28</sup>, does not require any change of the consonants. As already mentioned, the tribe of Salam lived in the vicinity of Madā'in Šālih, to the south of the Nabataeans.<sup>29</sup> Since it is known definitively from Greek sources that the Nabataeans in the third century B.C.<sup>30</sup> occupied the region of Petra and controlled the Northern end of the incense road<sup>31</sup>, the “Qedarites” of this poem are to be looked for either further south. This, however, seems improbable, considering the Jerusalem perspective of the writer; most likely, these “Qedarites” were living north of the Salamaeans, and are in fact Nabataeans. The writer, then, had some knowledge that they had recently emerged out of the Qedarites.

The same would hold true for the so-called “lists of hierodules” from Ma'in in South Arabia, deriving from the third century B.C. as well. At this time, the Minaeans controlled the trade on the “incense road” from South Arabia up to Gaza and Egypt, and had established trading colonies all along this road. The Minaean merchants used to marry females from these colonies and to set up inscriptions to document their marriages in the main temple of their capital.<sup>32</sup> An entry in these lists runs:

PN/bn/PN/PHd-CN/d'hll/TN/s,krb/w-xs,r/PN/bn/GN

PN, son of PN, from the clan CN, the tribe TN, has made a relative<sup>33</sup> and has paid the dowry<sup>34</sup> for (female) PN from the place/tribe GN.

It is possible to reconstruct the Minaean system of road stations from these lists.<sup>35</sup> Every prominent town or tribe from the “incense road” and its vicinity occurs in these lists, but not the Nabataeans, whose active participation in the incense trade is attested by contemporary sources and by their later wealth. But the Qedarites occur three times: it seems safer to assume that these “Qedarites” were Nabataeans, too, as had already W. Caskel<sup>36</sup>, rather than to imagine that they were the last remnant, somewhere in the middle of Western Arabia, of a tribe large and powerful in times past.

To summarize: the Nabataeans originated out of the Qedarites, a large proto-bedouin tribe or tribal confederation of the eighth to fifth centuries B.C. In the fourth century B.C., if not earlier, they emerged into a tribe of their own. The Nabataeans were early Arabs and early bedouin. Presumably, they gained power and wealth by their control of the northern end of the “incense road” which they achieved because of their favourable geographical position and also, perhaps, by the invention of a new type of camel-saddle (the so-called *šadād*-saddle). This made them

28 J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin 1883), 227 Anm. 1.

29 Cf. Knauf, *Ismael*, 107 fn. 586.

30 Cf. Diodor Siculus III 42, 5 (from Agatharchides of Knidos); XIX 94, 5 (from Hieronymus of Cardia).

31 Cf. W. W. Müller, *RECA Suppl.* 15 (1978), 722-734; id., *SHA* I 1 (1979), 79-92, 81-83.

32 This interpretation of the so-called “Lists of Hierodules” was brought to my attention by W. W. Müller during the symposium, referring back to an oral communication by the late M. Ghul. – Cf. for the texts G. Garbini, *Iscrizioni sudarabiche, I: Iscrizioni minee* (Napoli 1974), M 392-M 398.

33 Cf. Sabaic *hkrb* “unite a bride with one’s own family”: A. F. L. Beeston–M. A. Ghul–W. W. Müller–J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary* (Louvain-la-Neuve/Beirut 1982), 78.

34 Cf. Mehri and Ḥarsūsi *xesōr*, Jibbālī *xéser* “to pay a bride-price”: T. M. Johnstone, *Ḥarsūsi Lexicon* (Oxford 1977), 143; id., *Jibbālī Lexicon* (Oxford 1981), 306.

35 Cf. H. von Wissmann, *RECA Suppl.* 12 (1970), 957 and fig. 7; D. F. Graf, *ADAJ* 27 (1983), 562-566.

36 W. Caskel, *Fischer Weltgeschichte* 5 (Frankfurt 1965), 377-386, 378 with fn. 140.

antiquity, a tribe could not exist without its tribal god or goddess, who gathered the tribe for her or his feasts, led the tribe into war and guaranteed its existence and coherence. The tribal deity of the Nabataeans was Dusares, *Dū* (š-)Šarā, “The one of eš-Šarā”. Although there are several places called eš-Šarā on the Arabian peninsula and although it has also been suggested that “šarā” in this name is not a geographical designation at all,<sup>21</sup> this author still maintains the easier and therefore preferable supposition to identify this Šarā with the mountains of ancient Edom, that is, the mountain range between Wādī l-Ġuwēr and Rās an-Naqb with Petra in the middle of it. *Dū* Šarā, therefore, is the indigenous god of the area which became the heart of the Nabataean empire and the location of their later capital. This would indicate that it was in their later territory where the Nabataean tribe emerged as an entity of its own, and that their origins cannot be traced any earlier as a tribe. This interpretation of the name Dusares finds support in the inscriptions of Khirbet et-Tannūr, where a god who is obviously the supreme Nabataean god is identified as the old Edomite deity Qaus, a name otherwise in most cases substituted by the epithet “The One of Shara”.<sup>22</sup>

Tribes emerge out of clans who formed part of other tribes until these had disintegrated. If it is impossible to trace the prehistory of the Nabataean tribe, can the prehistory of its leading clan be traced? Presumably, this clan gave its name to the newly formed tribe under its leadership.

All attempts to connect the clan, later tribe of Nabaṭ with the Nebaioth/Nabayātu mentioned in the Old Testament and in Assyrian royal inscriptions as a prominent Arabian tribe of the seventh century B.C. are futile. There is no way to connect Nabayātu and Nabaṭ on a linguistically sound basis.<sup>23</sup> In addition, the Nabayātu are attested for the Taymā’ area in inscriptions which this author dates to around 400 B.C., at which time the Nabataeans were already established in southern Transjordan.<sup>24</sup>

In the Persian period, in the middle of the fifth century B.C., those parts of southern Syria, Jordan, southern Palestine, and north-western Arabia which later formed part of the Nabataean empire were under the rule of Gušam bin Šahr, a king of Qedar. The Qedarites were the most powerful and are the most frequently attested Arabian tribe of the eighth to fifth centuries B.C.<sup>25</sup> For geographical reasons, it can be assumed that the Nabataeans emerged out of Qedarites. This can be proved by a linguistic observation and by two later texts.

When the Greek writer Herodotus travelled on the Sinai Peninsula, he met Arabs who called their leading goddess Alilat, this is *al-Ilāt*. These Arabs used already the form *al-* for the definite article and may therefore be regarded as Proto-Nabataeans. That the tribe of Nabaṭ had not emerged at this time can be deduced from the fact that the main male deity of these Arabs was still Ruḏā (“Orotalt” in the Greek of Herodotus) and not Dusares.<sup>26</sup>

In the “Song of Songs” a collection of love poetry from the third century B.C.,<sup>27</sup> written for the most part in Jerusalem, a female beauty says:

21 Cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (Berlin 1897), 51; A. F. L. Beeston, *JSS* 13 (1968), 254.

22 Cf. J. T. Milik, *Syria* 35 (1958), 235 f.; M. Weippert, *Edom* (Diss. theol. und Habilitationsschrift, Tübingen 1971), 468 f. – For tribal gods: E. A. Knauf, *ZDMG* 5 6 (1985), 124-132.

23 Cf. M. Abu Taleb, *Dirasat* 11/1 (November 1984), 3-11.

24 Cf. E. A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Wiesbaden 1985), 93-96; cf. for Taymanite Thamudic and its date H. P. Roschinski, “Sprachen, Schriften und Inschriften in Nordwestarabien”, in: *Die Nabatäer. Erträge einer Ausstellung im Rheinischen Landesmuseum Bonn* (Köln 1981), 27-60, 37 ff.; 51 f.; E. A. Knauf, *BN* 21 (1983), 33-41.

25 Cf. Knauf, *Ismael*, 96-106.

26 Ibid. 109-111.

27 Cf. G. Jakob, *Das Hohelied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht* (Berlin 1902), 29 f.; N. Tromp, *Mens is meervoud* (Averbode 1982), 85-88; E. A. Knauf, “Die Braut im Hohenlied”, in: G. Völger-K. v. Welck ed., *Geliebt – verkauft – getauscht – geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich* (Köln 1985), 128-132.

invading Greeks, they mustered some 8000 fighters, presumably all that they could furnish.<sup>14</sup> When Trajan annexed Nabataea as *Arabia provincia* and incorporated the Nabataean forces as auxiliaries into the Roman army, he organized them into three *cohortes milliariae equitatae*, one *cohors equitata*, two cohorts and the *ala I Ulpia dromedarium milliaria*, totalling some 4000 infantry, 1000 cavalry, and 1000 camel-corps.<sup>15</sup> Since some Nabataeans preferred to take service with the Palmyrenaeans rather than with the Romans,<sup>16</sup> it can safely be assumed that the number of free, fighting Nabataeans, the back-bone of their empire, remained fairly constant throughout the 417 years of documented Nabataean history. Eight thousand to ten thousand men, even with their wives, children, slaves and other dependants, were far too few to have settled all the towns, villages and rural estates of their flourishing country, and we have seen that a number of other tribes were present within its boundaries. The Nabataeans did not settle their empire, they owned it.

The ethnic, cultural and linguistic complexity of the population within the Nabataean state may well be demonstrated by the fact that the Nabataeans, albeit being Arabs, adopted a kind of Aramaic writing and Aramaic language as the official language of their administration. This script remained in use by Arabs of the Hījāz in the second and third centuries after the dissolution of the Nabataean state. These Arabs travelled as caravaneers and worked as miners, craftsmen, and soldiers in Sinai and in Egypt.<sup>17</sup> In the Hījāz itself, "Nabataean" inscriptions extend well into the fourth century A.D.; during the third and fourth centuries A.D., the Arabic script developed out of the Nabataean script.<sup>18</sup>

The Nabataeans used the Aramaic script and language not only because of the non-Arabic population element within their state and with regard to their international relations, but because of the non-Nabataean Arabs within their dominion; that is, the Safaites in the North, the South-Safaites in the South. The Arabic language of the Nabataean Arabs was, according to their personal names, an early form of Standard Arabic, with the definite article *al-*. Safaitic, the language of a corpus of inscriptions contemporary with the corpus of Nabataean inscriptions, still was an Ancient North Arabian language with the definite article *haC<sub>1</sub>-*. South Safaitic (or Tabuki-Thamudic) was an Ancient North Arabian language with distinctive differences from Nabataean Arabic and Safaitic in phonology.<sup>19</sup> When an Arab from the northern part of the Nabataean empire wanted to communicate with an Arab from the southern part, he could not do so without the means of Aramaic. There was no Standard Arabic prior to the fourth/fifth centuries A.D., when the bedouin developed a distinctive culture of their own, *kuhanā* "seers, priests" became *šu'arā* "poets" and used what has been, presumably because of its archaic features, an esoteric cultic dialect of limited use as an intertribal means of self-expression within the framework of their new "poetic" self-perception.<sup>20</sup>

As far as the origin of the Nabataean tribal element within this complex Nabataean society and culture is concerned, the main deity of the Nabataean tribe and state may furnish an answer. In

14 Diodor Siculus XIX 95, 5; note that the whole tribe had gathered for its annual feast.

15 Cf. P. A. Holder, *Studies in the Auxilia of the Roman Army from Augustus to Trajan* (Oxford 1980), 232; Speidel, *ANRW* II 8, 703-704.

16 See *supra*, CIS II 3973.

17 Cf. B. Moritz, *Der Sinaikult in heidnischer Zeit* (Berlin 1916), 32f.; E. Littmann-D. Meredith, *BSOAS* 15 (1953), 1-28; 16 (1954), 211-246; D. F. Graf, *ADAJ* 23 (1979), 127 fn. 10; G. Bowersock, *Roman Arabia* (Cambridge, Mass. 1983), 94f.; E. A. Knauf, *BN* 26 (1985), 17f.

18 Cf. W. W. Müller, *GAP* I (1982), 30-36, 30f.

19 Cf. W. W. Müller, *ibid.* 17-29; A. F. L. Beeston, *Arabica* 28 (1981), 178-186; E. A. Knauf, *ADAJ* 27 (1983), 587-596; R. M. Voigt, *ADAJ* 28 (1984), 311-314.

20 Cf. G. Müller, *Ich bin Labid und das ist mein Ziel. Zum Problem der Selbstbehauptung in der altarabischen Qaside* (Wiesbaden 1981), 111-114; W. Caskel, *ZDMG* 103 (1953), \*29-31\*; E. A. Knauf, *ZDMG* 134 (1984), 225.

*Mesámaros hippeús Kry(ēnaikês), géno(s) Nábas*

Mušammar, from the cavalry of the third legion, a Nabataean;

or in Palmyrene, as e.g. RES 285 = CIS II 3973:

...*bydw br 'nmw / <br> š'dlt nbty' rwḥy <'> dy hw' prš / <b> ḥyrt' w-b-mšryt' dy 'n'...*

(from lines 1-3);

...*Ubad b. Ġānim b. Sa'dallāt, the Nabataean, the Rawāḥean, who was cavallerist in the castle and the camp of 'Āna (on the Euphrates)...*

or in Safaitic, cf. now CINSIJ 661:<sup>8</sup>

*l-drb bn qn h-nbty* From Dārib b. Qain the Nabataean.

From the first two inscriptions it can be seen that there were people who regarded themselves as Nabataeans well after the Nabataean empire had come to its end. On the other hand, non-Nabataeans lived within the borders of the Nabataean empire, and left inscriptions in Nabataean:

*dy 'bd nšrw 'bd' / br ḥrmw dy mn 'l q/myrw*

What made Nasr, the slave, son of Ḥarīm, from the tribe of Qumair.<sup>9</sup>

The tribe Qumair left quite a number of Safaitic inscriptions,<sup>10</sup> and surely was an Arab tribe, but not a Nabataean tribe; whereas the tribe of Rawāḥ, which lived in Umm el-Jimāl and its vicinity and wrote also in Safaitic may have been a Nabataean clan from the beginning of Nabataean history as, e.g., the Banū 'Amr/Āl 'Amārāt from the Madaba region.<sup>11</sup> Nabataean presence and settlement in the Ḥaurān district is attested as early as the third/second centuries B.C.<sup>12</sup> But it may well be that Rawāḥ was a non-Nabataean Arab tribe originally, and only in the course of time came to regard itself as "Nabataean". This is analogous to modern tribes in the Petra region who regard themselves as Ḥuwēṭāt today, but did not do so sixty years ago.

There were not only Arabs living in the Nabataean empire. CIS II 219, 1f. (third year of Malichus II., from Hegra/Madā'in Ṣāliḥ) is self-evident:

*dnh kpr' dy 'bd šbytw br 'ly'w / yhwdy' ....*

This is the tomb which made Šubait b. 'LY' the Jew...<sup>13</sup>

From a formula occurring several times in the inscriptions from Madā'in Ṣāliḥ (*ḥrm nbṭw w-šlmw* "Taboo for Nabataeans and Salamaeans", e.g. CIS II 197,9), as from a note by Pliny the Elder (Nat. Hist. VI 28/32, 157), it can be inferred that Hegra was not regarded as a Nabataean town, albeit belonging to the Nabataean realm, but was instead the center of the tribe of the Salamaeans who were subject to the Nabataeans or linked to them by tribal confederation.

Piecing together the scattered evidence and synthesizing it within a greater framework of Pre-Islamic Arab tribal history, it can be stated that the Nabataeans were an Arab tribe, leading a federation of tribes and towns. They were not too numerous. In their first encounter with the

8 A. Jamme, *Miscellanées d'ancien arabe XIII* (Washington 1983), 70 offers a different reading of this inscription which, however, seems aberrant to this author.

9 J. T. Milik-J. Starcky, "Inscriptions nabatéennes", in: F. V. Winnett-W. L. Reed, *Ancient Records from North Arabia* (Toronto 1970), 141-160, 160 No. 130.

10 Cf. Milik-Starcky, *ibid.*, add WH 729, WH 1003.

11 Cf. E. A. Knauf, *RB* 91 (1984), 578-586.

12 Cf. J. Starcky, *DBS* 7 (1966), 904; F. E. Peters, *JAOS* 97 (1977), 263-277, 264f.

13 Cf. S. Noja, *BeO* 21 (1979), 283-316, 289-291.

# Nabataean Origins

ERNST AXEL KNAUF

Universität Heidelberg

When in 552 B. C., Nabonidus on his way to Taimā' conquered Bosra (Buṣēra), the capital of the Edomites, almost complete darkness fell on the history of southern Transjordan.<sup>1</sup> This darkness lifted with the arrival of the Diadochi and their generals in 312 B. C. By this time, the Nabataeans had replaced the Edomites.<sup>2</sup> Where did the Nabataeans come from? Since the Nabataeans are one of the most fascinating people of the ancient world, there is no lack of answers. Did they immigrate from South Arabia, bringing their experience in irrigation techniques with them?<sup>3</sup> Or did they originate in East Arabia, on the shore of the Arabian Gulf?<sup>4</sup> It is tempting to assume that the more fascinating a certain culture is, the more romantic its origins are; but, this assumption may be wrong.

Before the question of the Nabataeans' origin can be discussed, it is essential to consider the question: Who were the Nabataeans? Evidence for the Nabataeans and their society is varied. There is both textual and archaeological evidence, but it is not easy to support commonly accepted conclusions with the evidence. What are the implications of calling something "Nabataean"? It makes sense to call a specific variety of the Aramaic script "Nabataean" to distinguish it from other varieties of the Aramaic script. It also makes sense to call a specific kind of pottery within the late Hellenistic/Early Roman pottery repertoire "Nabataean" to distinguish it from other kinds of pottery of the same period. But what implication has a script called "Nabataean" or a pottery called "Nabataean" for Nabataean history? At the first glance, none at all.<sup>5</sup> The area of distribution of "Nabataean" inscriptions as well as "Nabataean" pottery, and the borders of the Nabataean empire, reconstructed from literary and epigraphic sources, do not coincide.<sup>6</sup>

In the case of inscriptions, the script and the language employed do not give one an indication of the ethnicity of the writer. People who claimed to be Nabataeans, this author sees no reason not to believe them, left inscriptions in Greek, e.g. IGR III 1257 from en-Nemāra:<sup>7</sup>

1 Cf. J. Lindsay, *PEQ* 108 (1976), 23-29; J. R. Bartlett, *PEQ* 111 (1979), 53-66. Cf. for the fifth century B. C., however, E. A. Knauf, *ZAW* 97 (1985), 245-253; E. A. Knauf-C. J. Lenzen, *SHAJ* 3 (1987), fc.

2 Cf. Diodor Siculus XIX 94-100 (from Hieronymus of Cardia).

3 Cf. against this widely-held view: P. Parr, *BIAUL* 8/9 (1969), 250-252.

4 Thus J. T. Milik, *SHAJ* 1 (1982), 261-265; cf., however, E. A. Knauf, "Die Herkunft der Nabatäer", in: M. Lindner ed., *Petra. Neue Entdeckungen und Ausgrabungen* (Munich 1986), 74-86.

5 Cf. P. J. Parr, "Pottery, People and Politics", in: R. Moorey-P. Parr eds., *Archaeology in the Levant. Essays for Kathleen Kenyon* (Warminster 1978), 202-209.

6 The two Nabataean potter's shops excavated so far produced eastern sigillata ware alongside with typical "Nabataean" painted ware, as a modern porcelain factory offers sets in various styles to serve various tastes. Cf. A. Negev, *A Nabatean Potter's Workshop at Oboda* (Bonn 1974), 29ff.; [M. Killick, "Nabataean Pottery", in: A. Killick ed., *Udhruh. Caravan City and Desert Oasis* (Romsey 1987), 7f.].

7 Cf. M. P. Speidel, *ANRW* II 8 (1977), 720.

Meek	Thamudic inscription read in WLT pp.5-7.
N.Pr.	Proper noun.
Prep.	Preposition.
Pron.	Pronoun.
sb.	Substantive.
sg.	Singular.
SIT	G. L. Harding, "Safaitic Inscriptions from Tapline in Jordan", <i>A. D. A. J.</i> , Vol. 17, 1972, pp.5-14.
TIJ	G. L. Harding, <i>Some Thamudic Inscriptions from the Hashemite Kingdom of the Jordan</i> , Leiden, 1952.
vb.	Verb.
WAM	F. V. Winnett, "An Arabian Miscellany", <i>Annali dell'Istituto Orientale di Napoli</i> , Vol. 31 (NS 21), 1971, pp.443-454.
WH	F. V. Winnett and G. L. Harding, <i>Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns</i> , Toronto, 1978.
WLT	F. V. Winnett, <i>A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions</i> , Toronto 1937.
Wright	W. Wright, <i>A Grammar of the Arabic Language</i> , 3rd edition, Cambridge University Press, 1975.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.



<i>t'm:</i>	N.Pr.	b. 'qrb: fa. qsr: fa. hnnt:	<i>km:</i> N.Pr. fa. <i>s'dlh:</i> <i>khln:</i> N.Pr. fa. 'nmyt: <i>l:</i> prep. + pron.: for:
<i>tm:</i>	N.Pr.	b. 'bd:	<i>mty:</i> N.Pr. fa. <i>m'nlh:</i>
<i>ḥdḏ:</i>	vb.:	to make:	<i>m'b ?:</i> N.Pr.:
<i>ḥrk:</i>	N.Pr.	b. 'bdṭd:	<i>m'nlh:</i> N.Pr. b. <i>mty:</i>
<i>ḥmly:</i>	N.Pr.	fa. ntyt:	<i>nty:</i> N.Pr. b. <i>ḥmly:</i>
<i>hnnt:</i>	N.Pr.	b. <i>t'm:</i>	<i>n'rt:</i> N.Pr. fa. <i>mty:</i>
<i>dd'l:</i>	N.Pr.	b. 'bš:	-h: 3 sg. m. pron.: him:
<i>d'l:</i>	of the tribe	of:	<i>hn't:</i> N.Pr.:
<i>r'y:</i>	vb.	amend to <i>r'y ?</i> ; to pasture:	<i>w:</i> conj.: and: <i>w'l:</i> N.Pr.:
<i>r'y:</i>	see under <i>r'y</i>		<i>wtm:</i> vb. to grieve + 'l (for):
<i>s'dlh:</i>	N.Pr.	b. <i>km:</i>	<i>whḏ:</i> N.Pr. b. <i>m'nlh:</i>
<i>škm:</i>	N.Pr.	b.	<i>zr:</i>
<i>šl:</i>	N.Pr.	b.	'srk:

### ABBREVIATIONS

ADAJ	<i>Annual of the Department of Antiquities of Jordan.</i>
AMJ	W. J. Jobling, "Aqaba-Ma'an survey, Jan-Feb. 1981" in <i>A. D. A. J.</i> , Vol. 26, 1982, Pl. 202, n. 6 and Pl. LVII and "Preliminary Report on the Fourth Season of the 'Aqaba- Ma'an Archaeological Survey, 1982/1983" in <i>A. D. A. J.</i> , Vol. 26, 1983, p. 206 and Pl. XLV 2.
ARNA	F. V. Winnett and W. L. Reed, <i>Ancient Records from North Arabia</i> , Toronto, 1970.
b.	Son of.
C	<i>Corpus Inscriptionum Semiticarum</i> , Pars V, Tomus I, Paris, 1950.
conj.	Conjunction.
CSNS	V. A. Clark, <i>A Study of New Safaitic Inscriptions from Jordan</i> , (a thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy, Department of Middle Eastern Studies, Melbourne University, 1979) University Microfilms International, Ann Arbor.
fa.	father of.
Hava	<i>al-Fara'id Arabic-English Dictionary</i> , Beirut, 1982.
HIn	G. L. Harding, <i>An Index and Concordance of Pre-Islamic Names and Inscriptions</i> , Toronto, 1971.
JaS	Safaitic inscriptions published by A. Jamme in F. Altheim and R. Stiehl, <i>Christentum am Roten Meer</i> , Berlin, 1971.
JMAA	A. Jamme, <i>Miscellanees d'Ancient (sic) Arabe</i> , Vol. VII, Washington, D. C., 1974.
JS	Inscriptions published in A. Jausse and R. Savignac, <i>Mission Archéologique en Arabie</i> , Paris, 1909, 1914.
KnEG	E. A. Knauf, "Eine Gruppe safaitischer Inschriften aus der Hesma", <i>ZDPV</i> , Bd. 96, 1980, p. 171.
Lane	E. W. Lane, <i>An Arabic-English Lexicon</i> , London (1863-1893) reprinted Librairie du Liban, Beirut, 1980.
LNAD	E. Littmann, "Neues zur altnordarabischen Dialektkunde", <i>Z. D. M. G.</i> , Vol. 99, 1945-1949, pp. 168-180.
LP	E. Littmann, <i>Safaitic Inscriptions</i> , Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-5 and 1909, Division IV, Section C, Leiden, 1943.
m	Masculine.

<i>mr'ykd</i>	KnEG 2	I would read the fifth letter as <i>ḡ</i> . <sup>22</sup> <i>mr'yḡt</i> is attested in JaS 50 and 135a. <sup>23</sup>
<i>mḏ'n</i>	TIJ 261	No occurrences in Safaitic. <i>mḏ'n</i> does not occur in Safaitic and the root <i>ḏ'n</i> is unknown. <i>mḏ'</i> however is well attested as a name and <i>mḏ'n</i> could come from the same root.
<i>m'd</i>	TIJ 300	Well attested in Safaitic. <i>m'd</i> does not occur and the root is problematic. The name could be formed from <i>'yḏ</i> or <i>'ty</i> (or <i>'ṭw</i> ) both of which roots occur in Safaitic names.
<i>mḡd</i>	TIJ191, 260	Unattested in Safaitic. <i>mḡt</i> is very common in Safaitic.
<i>whḏt</i>	WAM 2(a), TIJ 469	Unattested in Safaitic. Both the roots <i>whḏ</i> and <i>whṭ</i> are problematic.
<i>wḏm</i>	WAM 29	Only occurs here and the root is difficult. For the root <i>wṭm</i> , see Hava p. 850.
<i>ykd</i>	WAM 6	A difficult name only occurring here. The second letter is doubtful but could perhaps read <i>ḡ</i> . <i>yḡt</i> is well attested in Safaitic.

From the Tabuki texts published in TIJ, Winnett reads the grapheme © as *g* in Nos. 153, 300, 301, 317 and 389. In 300, 317 and 398 the readings are doubtful.<sup>24</sup> In 317 and 398 he reads *hḡrt* but *hḏrt* is equally possible and the name is well attested in Safaitic.<sup>25</sup> In TIJ 300 we have all three graphemes pertinent to the present paper, “ḡ”, “©”, “H”. If we read “ḡ” as etymological /*g*/ and © as etymological /*d*/, we get *fdḡ* a well attested name in Safaitic. By reading “H” as etymological /*t*/ we get a new but quite plausible name *mṭ* and solve the problem of the occurrence of two graphemes for etymological /*d*/ in the Tabuki and mixed texts.

In conclusion, I would suggest that in Tabuki and the mixed texts the grapheme “ḡ” represents /*g*/, © represents /*d*/ and “H” represents /*t*/.

## INDEX

'bš:	N.Pr.	fa. <i>dd'l</i> :	<i>dṯ</i> : sb.: sheepfold:
'rš:	N.Pr.:		<i>zr</i> : N.Pr. fa. <i>škm</i> :
'sd:	N.Pr.	b. <i>tm</i> :	'bb: N.Pr. b. <i>qs</i> :
'srk:	N.Pr.	fa. <i>šl</i> :	fa. <i>bḡšš</i> :
'klbn:	N.Pr.	b. <i>bḡšš</i> :	'bd: N.Pr. fa. <i>tm</i> :
'l:	see under <i>d'l</i>		'bdṭd: N.Pr. fa. <i>hṛk</i> :
'nḏrt:	N.Pr.:		'l: prep. after <i>wṭm</i> ; for:
'nmyt:	N.Pr. b.	<i>khln</i> :	'qrb: N.Pr. fa. <i>t'm</i> :
bḡšš:	N.Pr.	fa. 'klbn:	<i>fḡmn</i> : N.Tr.:
		b. 'bb:	<i>qs</i> : N.Pr. fa. 'bb:
bny:	vb.:	to build:	<i>qsr</i> : N.Pr. b. <i>t'm</i> :

22 Knauf discusses this possibility in *Z. D. P.V.*, 100, 1984, p.154, n. 6.

23 I am very grateful to Dr. Knauf for pointing out this occurrence of *mr'yḡt* and for other useful comments on this paper. *yḡt* also occurs as a theophoric element in Thamudic in the name *tmyḡt* in Eut. 433 and 663.

24 He reads © as *d* in the Tabuki texts TIJ 169 and 485.

25 The grapheme © occurs in two inscriptions from the Hisma desert published by Dr. Jobling in *A. D. A.J.*, Vol. XXVII, 1983, p. 192 and Plate XXXVIII (and in *Studium Biblicum Franciscarum*, Liber Annuus XXXII, 1982 p. 469 and Plate 113) and p. 207 and Plate XLVI. I am not sure how to interpret the former of these. In the second, Jobling reads (*l*) *gb't bn nty*. If the © is read as a *d* we would get *qb't* which is well attested in Safaitic.

No. 19 (Plate IXb):

*l m(°)b*

By m°b

I am not sure how to read the second letter of the name but possibly it is joined at the bottom forming an °.

No. 20 (Plate IXb):

*l ml —*

By ml —

The text is very faint and might continue after the third letter.

The reading of the grapheme “H” as etymological /t/ works well in the expressions *w ḥdd ḍyt* and *w lh ḍyt* and if we look at the occurrences of “H” in the Tabuki and mixed texts, there is a certain amount of evidence to support the suggestion.<sup>16</sup>

<i>ḥdd</i>	AMJ 9	<i>ḥdd</i> is unattested as a name and the root is problematic. <i>ḥdt</i> occurs in Safaitic. <sup>17</sup>
<i>rd</i>	AMJ 1	Occurs in Safaitic. <i>rt</i> and <i>rt'l</i> are attested in Safaitic.
<i>šbd</i>	TIJ 197, 401	Root unknown. <i>šbt</i> is unattested as a name but for the root, see Lane IV p. 1494. <sup>18</sup>
<i>šd°</i>	TIJ 22	Root unknown. The second letter should perhaps read <i>l</i> . <i>l°</i> is attested in Safaitic. <sup>19</sup>
<i>dgm</i>	TIJ 161, 193	As Winnett <sup>20</sup> points out the second letter in all these texts looks more like a <i>k</i> .
	WAM 32	The name has been read <i>dgm</i> because of the difficulty of the root <i>dkm</i> . <i>tkm</i> is unattested as a name in Safaitic but for the root, see Hava p. 70.
<i>dnt</i>	TIJ 352	The name is all right. <i>tnt</i> is unattested in Safaitic but occurs in South Arabian.
<i>°d</i>	TIJ 351	The name is well attested in Safaitic. <i>°t</i> also occurs in Safaitic.
<i>°dmn</i>	TIJ 349	The name is all right. <i>°tmn</i> is attested in Safaitic. <sup>21</sup>
<i>gd</i>	TIJ 5, 58, 220, 232, 366	Occurs in Safaitic. <i>gt</i> is very common in Safaitic.
<i>gd°l</i>	TIJ 103-4, 143, 170, 366	Occurs in Safaitic. <i>gt°l</i> occurs in Safaitic.
<i>gdllh</i>	TIJ 96, 441 Meek	No occurrences in Safaitic. <i>gtllh</i> does not occur in Safaitic.
<i>ldmt</i>	TIJ 6, 27	No occurrences in Safaitic. <i>lmt</i> is well attested in Safaitic.

<sup>16</sup> Only cases where the readings are fairly certain are listed here.

<sup>17</sup> Dr. Jobling suggests that *ḥdd* should be amended to *hdd*. The *d* seems to be a coherent letter and does not look as though it is a *d* with an accidental abrasion. There is a hammer mark after the *d* which if taken as an *n* would give us *ḥdqn* (*ḥdtn* appears in South Arabian, see HIn p. 179). I think as Jobling says it is probably extraneous.

<sup>18</sup> Littmann suggests supplying a *t* and reading the name *šbt* in TIJ 315a. He reads the name in LP 1132 but *frt* as in HIn p. 465 is the correct reading.

<sup>19</sup> In SIT 31, however, the reading is doubtful.

<sup>20</sup> WAM p. 446. Jamme, in *JMAA* VII p. 25, reads *dkm* but his explanation of the root is unsatisfactory.

<sup>21</sup> Littmann in TIJ 349 p. 35 suggests *°dmn* derives from *°zm*. See also *LNAD* pp. 170-172 for his discussion of *d* standing for *z* in some of the Tabuki texts.

No. 12 (Plates VII and VIIIa):

*l ḥrk bn 'bdtd w r'*

By ḥrk b. 'bdtd. And he –

This is a very faint text running along the edge of the stone near the end of no. 15. The name 'bdtd is new and would be extremely strange. If we follow Dr Knauf's thesis and read etymological *g* for the grapheme *t* we would get a very plausible name, 'bdgd.<sup>14</sup> I do not know how to interpret the last part of the inscription. The letters are quite clear but perhaps the ' is the inscriber's error for *y* and we should read *w r'y* 'And he pastured'.

No. 13 (Plates VI, VII and VIIIb):

*l 'klbn bn bhšš w ḥdd dyt*

By 'klbn b. bhšš. And he made a sheepfold.

Both names are new but 'klb and *hšš* are well attested. For *w ḥdd dyt*, see no. 2.

No. 14 (Plates VI, VII and VIIIb):

*l ntyt bn ḥmly*

By ntyt b. ḥmly

Again in this inscription we should treat the grapheme *t* as etymological *g*. The name *ngyt* appears in Safaitic.

No. 15 (Plates VI and VII):

*l 'bb bn qs w lh dyt*

By 'bb b. qs. And for him is a sheepfold.

The name 'bb is new but "bb appears in Safaitic. For *dyt*, see no. 2.<sup>15</sup>

No. 16 (Plates VI, VII and IXa):

*l 'nmyt bn khln w bny*

By 'nmyt b. khln. And he built.

The name 'nmyt is new and should be interpreted from the root *nmy*. For the form 'f'lt, see Wright I p. 212-3. Presumably, the author is referring to the building of the sheepfold.

No. 17 (Plates VI, VII and IXa):

*l bhšš bn 'bb w ḥdd dyt*

By bhšš b. 'bb. And he made a sheepfold.

For the names *bhšš* and 'bb, see nos. 13 and 15 respectively. For *w ḥdd dyt*, see no. 2.

No. 18 (Plates VI, VII and X):

*l whd bn m'nlh bn mty bn n'rt*

By whd b. m'nlh b. mty b. n'rt

The script of this text is more rounded than that of the other inscriptions on this stone. The inscription is very worn and doubtful in places. The name *whd* is new although *whdt* occurs in TIJ 469 and WAM T 2. The root *whd* does not occur in Classical Arabic and if we read the grapheme *d* for etymological *t* (See no. 2) I still cannot explain the name. The *ns* in the third *bn* and the last name are doubtful as in some lights they look as though they are joined to form one letter, possibly *an'*.

14 There is a doubtful reading in Safaitic (C 1127).

15 We possibly have among the inscriptions a father, son and grandson: – 'bb bn qs, bhšš bn 'bb and 'klbn bn bhšš. The sheepfold is for the older man whilst his son and grandson record having done all the work!

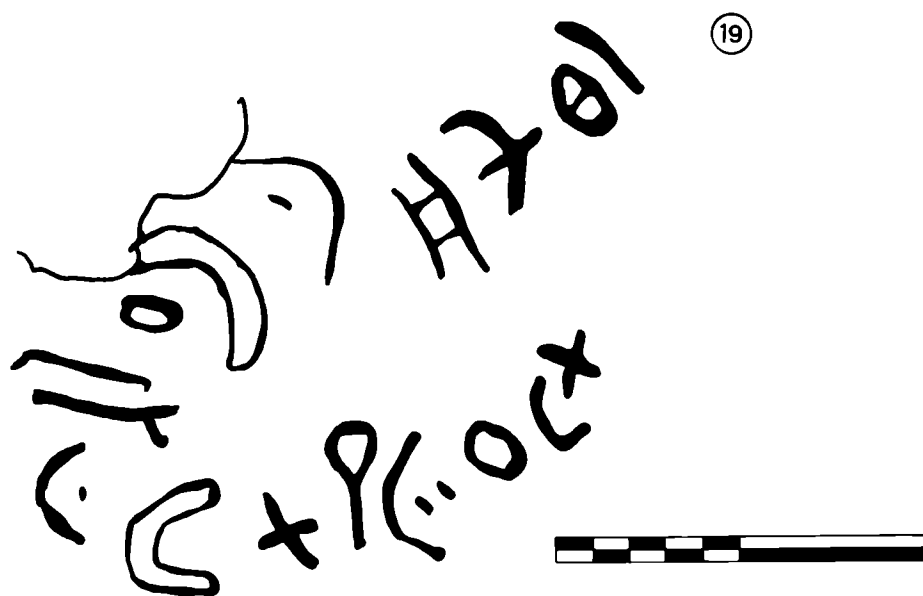
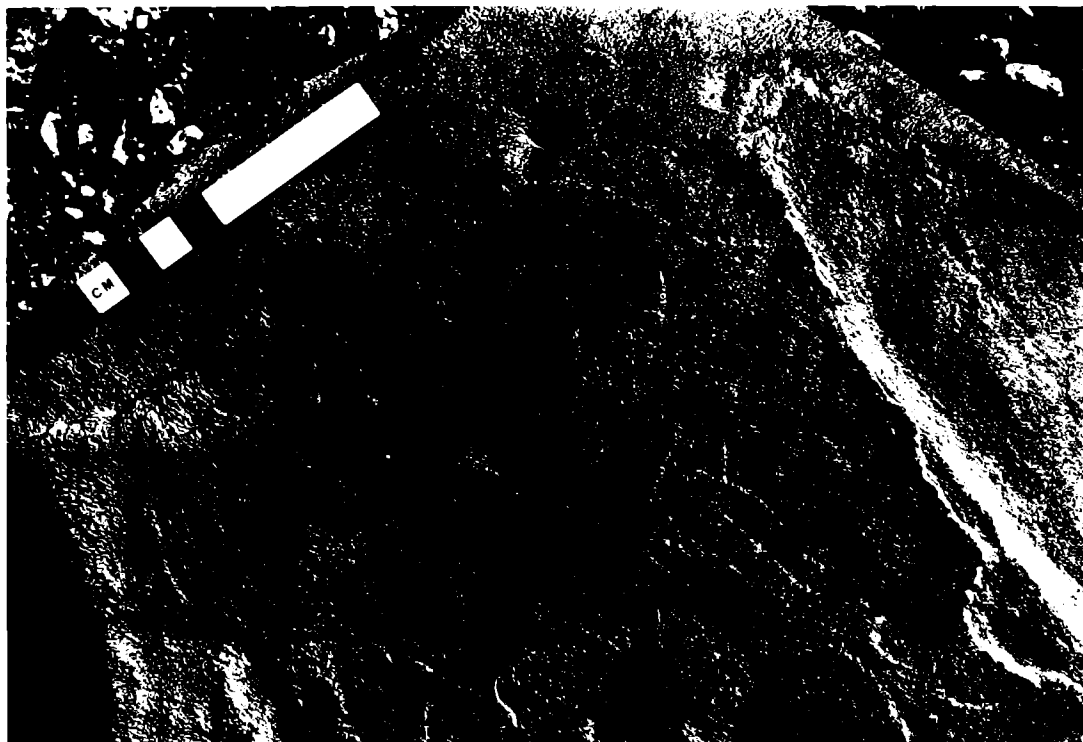


Plate X: Wadi Matak: Inscription no. 18

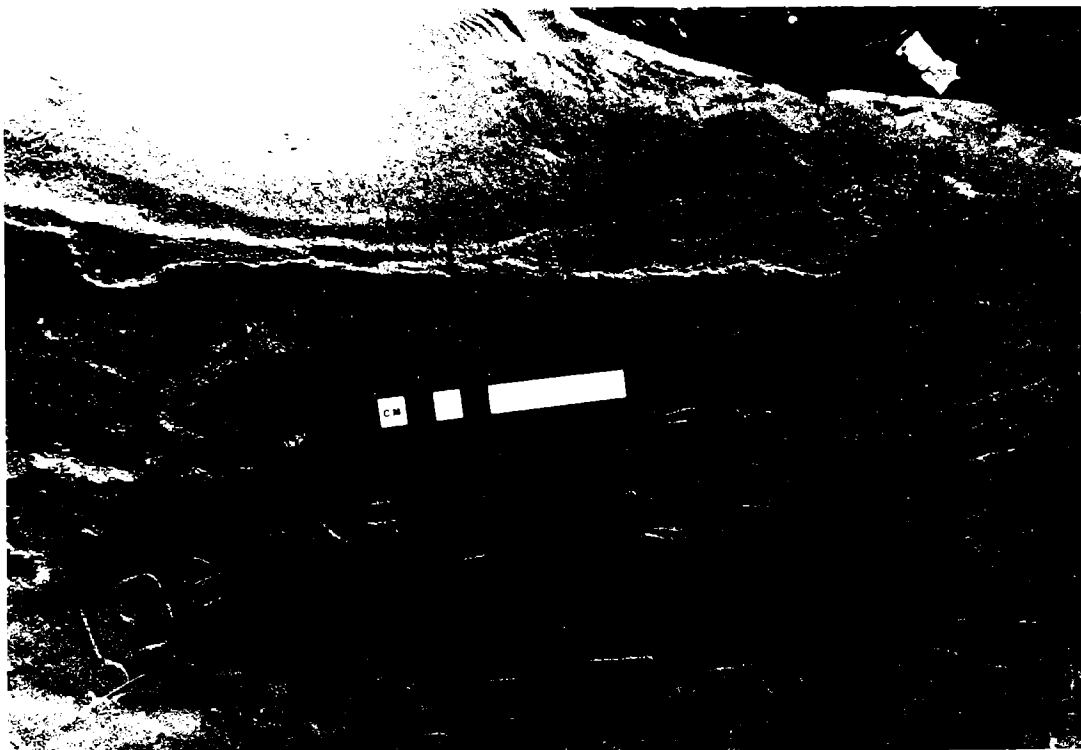


Plate IXa: Wadi Matak: Inscriptions nos. 16-17

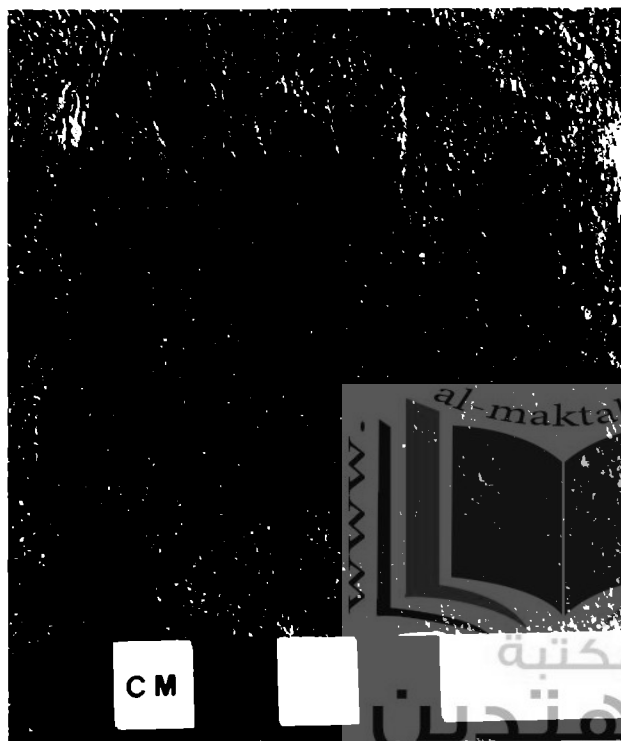


Plate IXb: Wadi Matak: Inscriptions nos. 19-20



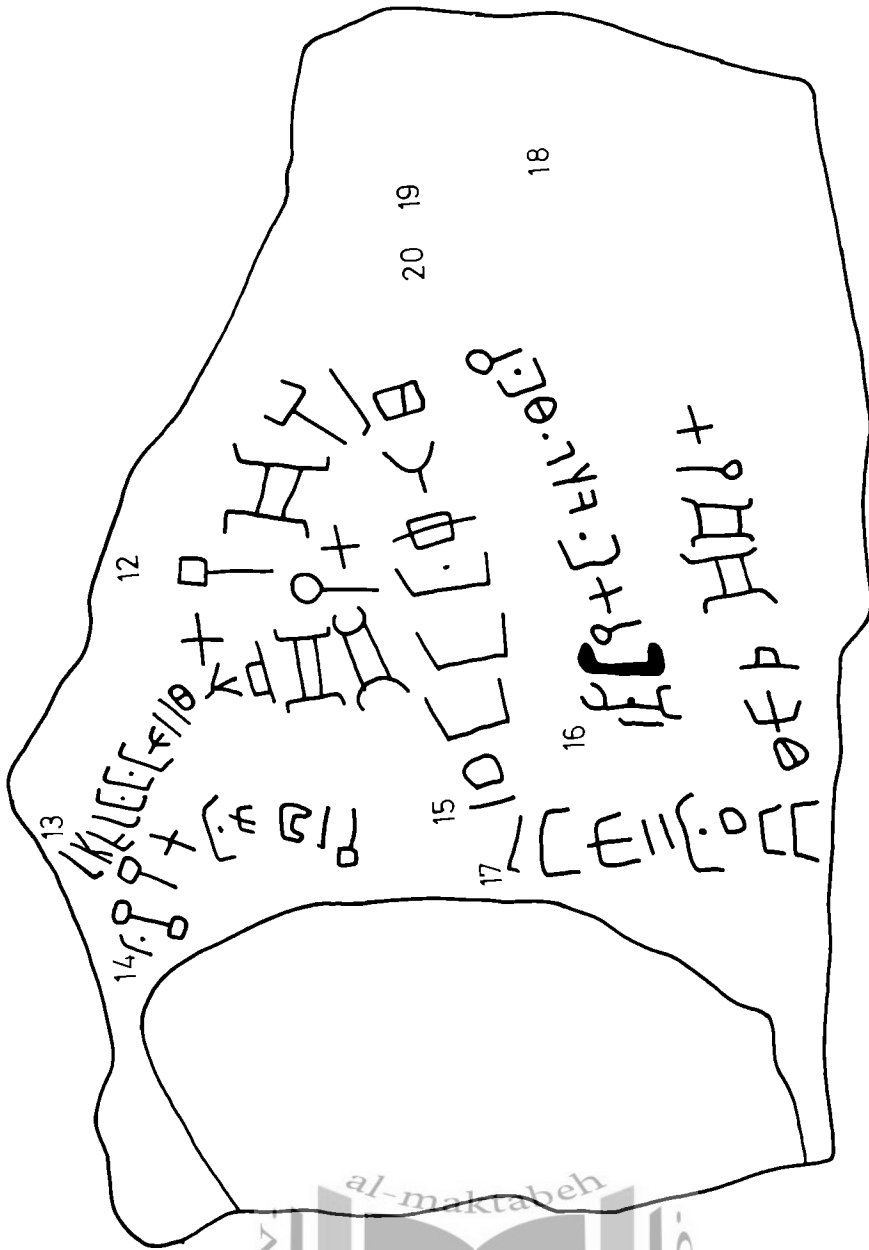


Plate VII: Wadi Matak: Boulder 2, inscriptions nos. 13-16



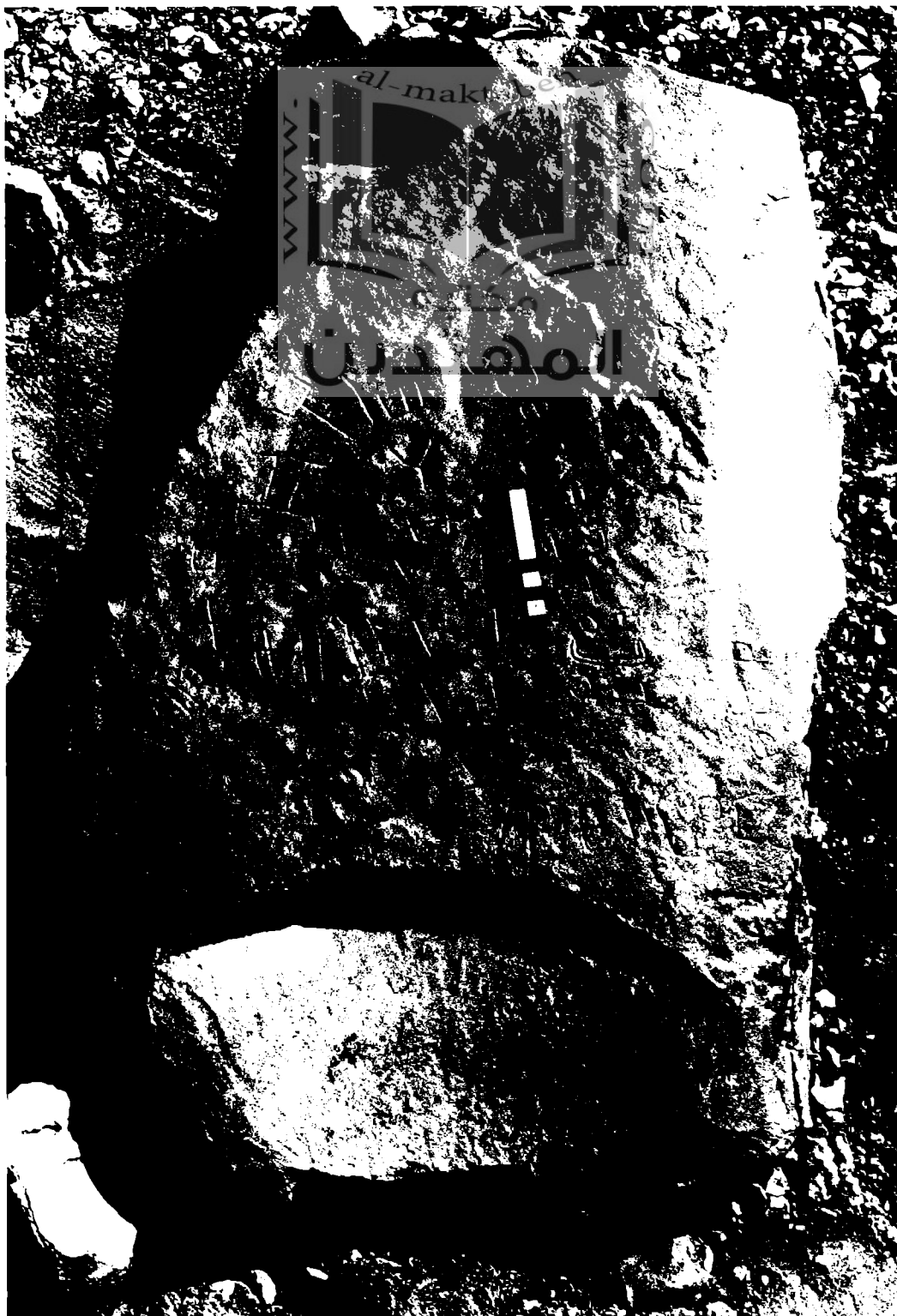


Plate VI: Wadi Matakhi: Boulder 2